



OS PRINCÍPIOS
DA REALIDADE
NATURAL
São Tomás de Aquino



«Nos opúsculos *De principiis naturae* e *De ente et essentia*, São Tomás de Aquino [1225-1274] coloca as pedras essenciais da construção das grandes sumas que o definirão como o *Doutor Comum*. O tema fundamental do primeiro são as quatro causas: causa material, causa formal, causa eficiente e causa final; no segundo fornece as bases da ontologia puramente filosófica, ao ponto de nunca citar a Bíblia nem os Padres da Igreja.»

*

«Juntamos um Posfácio a seguir à tradução portuguesa dos dois textos anunciados, principiando por um apontamento sobre a filosofia de São Tomás de Aquino, seguido de breve vocabulário da filosofia medieval mais referenciada nestes opúsculos, para terminar com um esboço biográfico do Santo Doutor.»

FILOSOFIA • LÓGICA



PORTO EDITORA

OS PRINCÍPIOS DA REALIDADE NATURAL

106 x 170 mm • 128 pp.



Código 45056.10

ISBN 972-0-45056-8

Dep. Legal N.º 203537/03

OS PRINCÍPIOS
DA REALIDADE NATURAL

SÃO TOMÁS DE AQUINO

OS PRINCÍPIOS
DA REALIDADE NATURAL
O ENTE E A ESSÊNCIA

Introdução, tradução e posfácio
HENRIQUE PINTO REMA

Esta edição de *Os Princípios da Realidade Natural*
foi composta em caracteres Minion
desenhados por Robert Slimbach
e impressa no Bloco Gráfico, Lda.
Rua da Restauração, 387
4050-506 Porto – Portugal
em Novembro de 2003

Capa: José Brandão/Atelier B2

Copyright © Porto Editora – 2003

ISBN 972-0-45056-8

Rua da Restauração, 365
4099-023 PORTO • PORTUGAL

Telefone (351) 22 608 83 00

Fax (351) 22 608 83 01

E-mail pe@portoeditora.pt

www.portoeditora.pt

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
------------	---

OS PRINCÍPIOS DA REALIDADE NATURAL

I. Ser em acto e em potência	19
II. A matéria, a forma e a privação	23
III. As quatro causas, os três princípios e o elemento	29
IV. Interdependência das causas	35
V. Diversas maneiras de ser das quatro causas	41
VI. Os sentidos unívoco, equívoco e analógico	45

O ENTE E A ESSÊNCIA

Prólogo	51
I. Definição do ente e da essência	53
II. Substâncias compostas e essência	57
III. Género, espécie e diferença	69
IV. Substâncias separadas	75
V. Essências nas diversas realidades	83
VI. Essência nos acidentes	89

POSFÁCIO

O pensamento filosófico de São Tomás centrado no Ser	99
Pequeno vocabulário da escolástica medieval	105
Autores e obras citadas	121
Esboço biográfico de São Tomás de Aquino	123

INTRODUÇÃO

Os opúsculos *De principiis naturae* ou *De Principiis rerum (naturalium)* e *De ente et essentia*,¹ em português «Os princípios da realidade natural» e «O ente e a essência», pertencem ao número das obras menores de São Tomás de Aquino, que as terá redigido em Paris, no começo da década de 1250, nos primeiros anos de magistério, quando comen-tava na Universidade o primeiro livro das *Sentenças* de Pedro Lombardo.

Há quem avente a hipótese de a pequenina obra *Os Princípios da Realidade Natural* constituir um apontamento redigido por Tomás de Aquino ainda na qualidade de estudante, ao ler, na versão latina de

1. Utilizamos o texto latino de *Opera Omnia* (Obras Completas) de São Tomás de Aquino, editadas por ordem do Papa Leão XIII, retirado do tomo XLIII, preparado pelos frades pregadores ou dominicanos, para os Editori di San Tomaso, Roma, 1976: *De Principiis naturae* ad Fratrem Silvestrem (pp. 39-47) e *De ente et essentia* (369-381). Entre as edições destes dois opúsculos, salientamos a edição bilingue (latim e francês) de Jean Madiran, do primeiro, com o título *Les principes de la réalité naturelle*, Introduction, traduction et notes, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1963; e a de Alain de Libera et Cyrille Michon, do segundo, *Être et Essence*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

Miguel Escoto e com o comentário de Averróis, os livros I e II da *Física* de Aristóteles e o livro V da *Metafísica* do mesmo Aristóteles.²

Por se tratar de uma introdução sumária e muito clara sobre temas da mais pura filosofia, os manuscritos multiplicaram-se e hoje guardam-se em arquivos de numerosas cidades europeias, incluindo Lisboa. De facto, na Biblioteca Nacional de Lisboa existe no códice 2299, folhas 73ra a 76rb, uma cópia da segunda metade do século XIV, em papel, 300 x 220 mm, em duas colunas, com o título *Incipit de principiis rerum*. Este manuscrito foi comprado em Paris no ano de 1427 (fl. 309v).³

Quando no século XV surge a imprensa, o *De principiis naturae* tem uma primeira edição em Colónia, em 1472. Até ao fim do século, publicaram-se mais nove incunábulo desta obra.

Tanto os 82 manuscritos conhecidos como as múltiplas edições feitas a partir de 1472 registam imensas variantes. A edição crítica citada de 1976, que seguimos, procura obter um texto o mais próximo possível do original saído das mãos de Tomás de Aquino.

Os manuscritos dos séculos XIII e XIV oferecem um texto contínuo. Os modernos editores adoptam a sua divisão em seis capítulos. Para facilitar a leitura, atemo-nos aos parágrafos abertos pela edição latina de 1976.

2. Cf. Sancti Thomae de Aquino, *Opera Omnia*, t. XLIII, pp. 6 e 30.

3. *Ibidem*, p. 8, n.º 31.

Não houve nunca qualquer espécie de dúvida acerca da autenticidade do «Sermo seu tractatus de ente et essentia», um dos muitos títulos que se arranjou para esta pequenina obra de São Tomás de Aquino. Os destinatários são os confrades e os colegas ou estudantes quando ainda não existia professor, como escreveu Ptolomeu de Lucca na sua *Historia ecclesiastica nova*.⁴ Aqui também se afirma que o Santo Doutor a terá redigido quando iniciava o magistério em Paris. Os especialistas debruçaram-se sobre a possível interpretação das palavras de Ptolomeu, para concluírem que a data da composição do *De ente et essentia* oscilará entre os anos de 1252 a 1256, possivelmente depois do *De principiis naturae*.

O plano não possui o rigor de uma questão disputada. Depois de apresentada a definição da essência, o Autor passa a distinguir as substâncias compostas, as substâncias simples (alma, inteligência e Deus) e os acidentes, procurando saber, em cada um destes casos, onde está o género, a espécie e a diferença. A amplidão do horizonte e a importância das posições tomadas, onde se aborda o problema dos universais, a distinção entre o ente e a essência em todas as criaturas e se recusa o hilemorfismo das criaturas espirituais, tornam difícil a classificação deste pequeno compêndio, onde a lógica e a metafísica se dão as mãos.⁵

4. Cf. *Opera Omnia*, ibidem, p. 319.

5. *Ibidem*, p. 320.

A noção de essência é central no sistema de Avicena, o principal expositor de Aristóteles. A maneira como Tomás de Aquino pega no tema provoca o extraordinário sucesso de um escrito que parece não ter sido destinado ao público e cedo acabou por ser copiado, recolhido no *Corpus* de Aristóteles, traduzido para grego e até hebraico. Conhece-se uma trintena de cópias do século XIII e princípios do século XIV e perto de uma centena do século XV.

Também a Biblioteca Nacional de Lisboa guarda dois códices: o códice 2241 (folhas 114ra-117va), do fim do século XIII, em pergaminho, 220 x 150 mm, a duas colunas; e o códice 2299, folhas 114ra-120ra, do fim do século XIV, com o título *Incipit liber de quiditate encium*. Este códice 2299, como se apontou acima, contém ainda o *De principiis rerum*.⁶

As edições impressas do *Tractatus de ente et essentia sancti Thome de Aquino* principiam em Pádua no ano de 1475. Só os incunábulo são 16 ou 17 (um desta época não tem data). No século XX publicaram-se algumas edições escolares com o texto latino e respectiva tradução, inclusive em japonês.

Naturalmente, com tantos manuscritos e com tantas edições, as variantes do texto multiplicam-se. Algumas glosas passam, nas cópias, para o texto; trocam-se umas palavras por outras sinónimas (solum=tantum); experimenta-se a correcção do texto (principium=causa); explicita-se o comple-

6. *Ibidem*, p. 326, nn. 68 e 69.

mento subentendido. Assim, torna-se extremamente difícil e complicado obter a versão primigénia do Autor e fazer um aparato crítico completo.

Nesta tradução portuguesa seguimos o texto latino das *Opera Omnia* de São Tomás de Aquino da citada edição crítica de 1976. O texto arquétipo não oferece divisões: é absolutamente contínuo. O seu conteúdo impôs bem cedo a utilização de alíneas separadoras. Já a edição *Princeps* de Pádua, de 1475, reimpressa em 1482, destacou o prólogo e inaugurou uma divisão em sete capítulos. O Padre Roland-Gosselin, em 1926, divide a obrinha da forma aqui seguida: prólogo, significado de essência (I), substâncias compostas (II-III), substâncias simples (IV-V) e acidentes (VI).

Nos opúsculos *De principiis naturae* e *De ente et essentia*, São Tomás de Aquino coloca as pedras essenciais da construção das grandes sumas que o definirão como o *Doutor Comum*. O tema fundamental do primeiro são as quatro causas: causa material, causa formal, causa eficiente e causa final; no segundo fornece as bases da ontologia puramente filosófica, ao ponto de nunca citar a Bíblia nem os Padres da Igreja.

Na suposição de que só lê São Tomás de Aquino quem domina bem o latim medieval, nunca abundaram as traduções das suas obras em vernáculo, muito menos as consideradas menores, como é o caso destes opúsculos. Acresce o facto de o latim,

nos dias de hoje, estar a ser deixado para poucos especialistas. Desta forma, os grandes monumentos de cultura de um passado em que a língua veicular era o latim tornaram-se inacessíveis ao grande público. A tradução para uma língua vulgar é o meio para o atingir.

Verificamos, por outro lado, que a cultura grega chegou ao ocidente medieval mediante traduções latinas, inclusive as obras de Aristóteles. Estas, por sinal, chegaram-nos através da língua árabe. As traduções, porém, são sempre, de alguma forma, trações ao pensamento original, mesmo para quem domine as duas línguas em presença. Tal acontece, com sobeja razão, relativamente a textos antigos, que separam civilizações e maneiras de exprimir. Tornar totalmente inteligível a um leitor do nosso tempo um texto de São Tomás de Aquino, não obstante a clareza que põe em tudo quanto escreve, é sempre tarefa arriscada. De facto, uma tradução literal torna-se de muito difícil compreensão para os desconhecedores da língua de São Tomás. «Há passos que embaraçam filósofos [...]; há passos a respeito dos quais os maiores tomistas ainda discordam. [...] Todo o sistema de São Tomás assenta numa ideia gigantesca e, no entanto, simples, que abrange todas as coisas existentes e as que poderiam existir. Ele representou esta concepção cósmica pela palavra *ens*»,⁷ de sentido óbvio para quem sabe um

7. G. K. Chesterton, *S. Tomás de Aquino*, Livraria Cruz, Braga, 1958⁴, pp. 202-204.

pouco de latim, mas sem tradução satisfatória para vernáculo de qualquer língua moderna, pelo que a deixamos no original *ente*. A terminologia filosófica medieval tem pouco a ver com a terminologia filosófica moderna. Note-se, por exemplo, o sentido de «forma» e de «matéria» na linguagem tomista. A primeira é a qualidade real e decisiva que faz com que uma coisa seja ela e não outra; a matéria é o elemento mais misterioso, indefinido e informe, que identifica perfeitamente uma coisa e é a sua forma. A forma é o acto, aquilo que faz com que um tijolo seja tijolo, uma estátua seja uma estátua, e não uma massa informe. Já o dominicano M. D. Chenu, especialista na obra de São Tomás, não se coíbiu de afirmar que as formas literárias e o estilo técnico da obra de São Tomás «só serão inteligíveis como a expressão homogénea das inspirações, dos métodos, dos processos do ensino coevo»,⁸ do seu tempo. Acresce o facto de os múltiplos exemplos, tirados da vida quotidiana, tornarem óbvio o que em teoria e numa linguagem muito própria da época seria bem difícil de entender.

Não obstante todas as dificuldades e hesitações na escolha dos vocábulos portugueses que possam traduzir melhor o pensamento de Tomás de Aquino, ousamos tentar a sorte. O breve vocabulário no final ajudará porventura a compreender melhor a densa literatura dos dois textos traduzidos.

8. M. D. Chenu, *St. Thomas d'Aquin et la théologie*, Maîtres spirituels, Bourges, 1977, p. 179.

De qualquer forma, outros arriscaram a tradução para línguas modernas. Entendeu o editor da tradução portuguesa deste opúsculo arriscar também, consciente de prestar um auxílio à história do pensamento. Assim como São Tomás, dezasseis séculos após a morte de Aristóteles, se aventurou a levar aos leitores do seu tempo o pensamento do Estagirita, não nos pareceu descabido, a pouco mais de sete séculos de distância da morte de São Tomás de Aquino, levar ao leitor português de hoje o pensamento do Doutor Angélico.

Juntamos um Posfácio a seguir à tradução portuguesa dos dois textos anunciados, principiando por um apontamento sobre a filosofia de São Tomás de Aquino, seguido de breve vocabulário da filosofia medieval mais referenciada nestes opúsculos, para terminar com um esboço biográfico do Santo Doutor.

OS PRINCÍPIOS
DA REALIDADE NATURAL

I

[SER EM ACTO E EM POTÊNCIA]

[1.] Há coisas que podem existir e não existem, e há coisas que já existem. Chama-se *ser em potência* ao que pode existir e não existe, e *ser em acto* ao que já existe. Por outro lado, há duas espécies de ser: o *ser essencial ou substancial* de uma coisa, por exemplo, 5 ser um homem, e isto é o ser considerado em si mesmo; e o *ser accidental*, como é o caso de o homem ser branco, e isto é o ser considerado sob relação particular.

Nestas duas espécies de ser há alguma coisa em 10 potência, pois alguma coisa existe em potência para que o homem exista: o esperma e o sangue menstrual*; há alguma coisa em potência para que seja branco: o homem. E tanto o que existe em potência para ser *substancial*, como o que existe em potência 15 para ser *accidental* pode chamar-se *matéria*, tal como o esperma do homem e o homem de pele branca.

* Nós diríamos hoje o gâmeta masculino ou espermatozóide e o gâmeta feminino ou óvulo. [N. do T.]

Mas diferem no seguinte: o que existe em potência para ser substancial chama-se matéria de que é feita; mas o que existe em potência para ser accidental chama-se matéria em que se actualiza.

5

[2.] Em termos adequados, o que existe em potência para ser accidental chama-se *sujeito*; mas o que existe em potência para ser substancial chama-se propriamente *matéria*, pois o sujeito dá ser ao acidente, isto
10 é, dá-lhe existência, porque o acidente só tem ser mediante o sujeito. Daí o afirmar-se que os acidentes estão no sujeito, mas não se afirmar que a forma substancial esteja no sujeito. Assim sendo, a matéria difere do sujeito, porque o sujeito é o que não pro-
15 vém de qualquer coisa que se lhe acrescente, mas existe por si e possui um ser completo, tal como o homem não deve a sua existência à cor branca da pele. Mas afirma-se que a matéria obtém o ser a partir do que se lhe acrescenta, uma vez que por si é ser
20 incompleto, melhor, não possui qualquer existência, como escreve o Comentador ao segundo capítulo de *De Anima*. De onde se conclui, utilizando uma linguagem simples, que a forma dá o ser à matéria, mas o acidente não dá o ser ao sujeito; é o sujeito
25 que dá o ser ao acidente, ainda que às vezes se tome um pelo outro, ou seja, a matéria pelo sujeito, ou inversamente.

[3.] Assim como tudo o que existe em potência pode
30 ser chamado *matéria*, também tudo o que tem exis-

tência, qualquer que seja a existência, substancial ou
acidental, pode chamar-se *forma*. O homem, por
exemplo, sendo branco em potência, torna-se
branco em acto pela cor branca; o esperma, sendo
homem em potência, torna-se homem em acto 5
mediante a *alma*. E porque a forma torna o ser em
acto, eis a razão de se afirmar que a forma é acto. A
forma substancial, porém, é aquela que faz existir em
acto um ser substancial; a *forma accidental* é aquela
que faz existir em acto um ser accidental. 10

[4.] E porque a *geração* de um ser é movimento para
a forma, uma dupla geração responde a uma dupla
forma: à forma substancial responde a geração pro-
priamente dita; à forma accidental responde a gera- 15
ção sob uma relação particular. Quando, pois, se
trata de forma substancial, afirma-se que alguma
coisa aconteceu simplesmente, como, por exemplo,
um homem nasceu, ou um homem é concebido.
Quando, porém, se trata de forma accidental, não se 20
afirma que alguma coisa aconteceu simplesmente,
mas que isto aconteceu. Quando o homem nasceu
branco, não afirmamos simplesmente que o homem
nasceu ou foi concebido, mas que nasceu e foi con-
cebido branco. 25

A esta dupla geração corresponde uma dupla *cor-
rupção*: simples ou accidental. Mas a geração e a cor-
rupção simples existem apenas no género da subs-
tância; a geração e a corrupção accidental existem em
todos os outros géneros. 30

E porque a geração envolve uma certa mudança do não ser [ou do não ente] para o ser [ou para o ente], ao contrário a corrupção envolve a passagem do ser para o não ser. A geração não provém de
5 qualquer não ser, mas de não ente que é ente em potência, tal como a estátua feita de cobre existe em potência e não em acto.

[5.] Portanto, para haver geração requerem-se três
10 coisas: o ser em potência, que é a *matéria*; o não ser em acto, que é a *privação*; e aquilo mediante o qual se torna em acto, que é a *forma*. Assim, quando do cobre se faz uma estátua, o cobre, que é potência para a forma de estátua, é matéria; o aspecto sem
15 figura ou sem disposição é a privação; a figura a partir da qual se chama estátua é a forma. Não é, porém, a *forma substancial*, porque o cobre, antes de possuir figura, tem ser em acto, e o seu ser não depende daquela figura, mas é *forma accidental*, pois
20 todas as formas artificiais são accidentais. De facto, a arte só opera no que já existe constituído em ser perfeito pela natureza.

II

[A MATÉRIA, A FORMA E A PRIVAÇÃO]

[6.] São três os *princípios da natureza*: a *matéria*, a *forma* e a *privação*. Um dos três, a *forma*, é o que provoca a geração; os outros dois são, por sua parte, de onde provém a geração. Por isso, a *matéria* e a *privação* são a mesma coisa no sujeito ou realidade; ⁵ a razão é que as distingue. De facto, o bronze, sem figuração, é o mesmo antes de receber a forma, mas por uma razão se chama bronze e por outra razão se diz sem figuração. Por isso, a *privação* chama-se *princípio*, não por si, mas por acidente, por coincidir ¹⁰ com a *matéria*. Da mesma forma dizemos que um médico constrói a sua casa, não por ser médico, mas por ser construtor. No mesmo sujeito, o médico, coincide o construtor.

Há duas espécies de *acidentes*: os *necessários*, ¹⁵ quando não se separam da realidade, como é a faculdade de o ser humano rir; e os *não necessários*, quando se separam, como é o caso da cor branca do homem. Embora a *privação* seja um princípio por acidente, não se segue, no entanto, daí que não seja ²⁰

necessária à geração, porque a matéria nunca é libertada da privação. Efectivamente, enquanto permanece sob certa forma, tem privação de uma outra forma e, ao contrário, assim como no fogo há privação de ar, também no ar há privação de fogo.

[7.] Advirta-se que sendo a *geração* feita a partir do não ser, não dizemos que a *negação* seja um *princípio*, sim a *privação*, porque a negação não tem
10 necessidade do sujeito ao qual se aplica. Não ver pode afirmar-se também de coisas que não existem: uma quimera não vê. O mesmo se pode afirmar de entes que não nasceram para ver, como acontece com as pedras. A privação só se afirma acerca de
15 determinado sujeito nascido para existir, tal como a cegueira só se afirma acerca de quem nasceu para ver.

A geração não se opera a partir do que pura e simplesmente não existe, mas a partir de um não ente
20 que existe em determinado sujeito e não em qualquer sujeito. Não se faz fogo a partir de qualquer matéria não inflamável, mas a partir de determinada matéria inflamável. Daí o dizer-se que a privação é princípio. Mas a privação distingue-se de outros
25 *princípios*, na medida em que uns são princípios no *estado de ser acabado* e outros são princípios no *estado de ser em evolução*. Para haver estátua, é necessário haver bronze e, ulteriormente, a figura da estátua. Depois de feita a estátua, para esta existir é
30 necessário que estas duas coisas, o bronze e a figura,

permaneçam. A privação é princípio em evolução e não em estado de ser acabado, porque enquanto se faz a estátua, ela não é ainda uma estátua. De facto, se o fosse já, não se tornaria em estátua, porque tudo aquilo que se faz não existe, a não ser em 5 momentos sucessivos, como acontece no tempo e no movimento. Mas a partir do momento em que a estátua existe, deixa de haver a privação da estátua, porque a afirmação e a negação não são simultâneas, tal como não se pode estar ao mesmo tempo 10 privado de alguma coisa e em posse dessa mesma coisa. Assim, a privação é princípio por acidente, como acima se expôs. Os outros dois são princípios por si mesmos.

[8.] De tudo o que foi dito se deduz que a matéria, segundo a razão, distingue-se da forma e da privação. A *matéria*, de facto, é aquilo em que existem a *forma* e a *privação*, tal como no cobre existe a forma e a não figuração. Todavia, umas vezes a matéria é 20 entendida com privação, outras vezes sem privação. O bronze, sendo matéria da estátua, não evoca a ideia de privação, porque do facto de ser bronze não se entende sem forma nem figura. Mas a farinha, sendo matéria de que se faz pão, evoca em si a privação da forma de pão, porque do facto de ser «farinha» indica um estado que não é o de pão. Na geração, a matéria (ou sujeito material) permanece, mas não a privação; o composto de certa matéria e de certa privação desaparece. Por isso, a matéria que 30

não implica necessariamente uma certa privação permanece; a matéria que implica necessariamente uma certa privação é transitória.

5 [9.] Advirta-se que toda a *matéria* tem composição de *forma*. O bronze, por exemplo, é matéria a respeito da estátua; todavia, o próprio bronze é composto de matéria e forma e, por isso, o bronze não é chamado *matéria prima*, porque tem forma. Porém,
10 aquela matéria que é entendida sem qualquer forma e privação, mas é sujeita à forma e à privação, chama-se matéria prima, porque antes dela não há outra matéria. Esta também se chama *hylé*, isto é, caos ou confusão, em grego.* E porque toda a *defini-*
15 *ção* e todo o conhecimento se obtêm pela forma, eis o motivo de a matéria prima não poder definir-se ou conhecer-se por si mesma, mas em relação à forma, ao ponto de se dizer que a matéria prima é aquilo que é e que se mantém assim relativamente a
20 todas as formas e privações, tal como o bronze é relativamente à estátua e à privação de figuração. E esta é a matéria prima sem mais. Pode também chamar-se matéria prima relativamente a um certo *género*, como acontece com a água relativamente às
25 diversas soluções aquosas. Todavia, não é matéria prima sem mais, porque é composto de matéria e forma, o que supõe uma matéria anterior.

* A palavra grega υλη significa, em linguagem filosófica, matéria; mas o primeiro significado é madeira, floresta. [N. do T.]

[10.] Advirta-se que a *matéria prima*, e também a *forma*, não se gera nem se corrompe, porque toda a geração parte de alguma coisa para outra. O ponto de partida da geração é a matéria; o ponto de chegada da geração é a forma. Portanto, se a matéria e a forma se gerassem, haveria matéria de matéria e forma de forma, e assim de seguida até ao infinito. Daí que a geração, falando com propriedade, só pode partir de um composto.

[11.] Advirta-se ainda que a *matéria prima* é chamada numericamente una em todas as coisas. Mas o numericamente uno pode entender-se de duas maneiras: possuir uma forma determinada em número, como acontece em Sócrates. Deste modo, a matéria prima não é coisa numericamente una, por em si não comportar forma alguma. Também se diz que alguma coisa é numericamente una, quando não dispõe de estruturas que a fazem diferir segundo o número. Assim, diz-se que a matéria prima é coisa numericamente una, porque é entendida fora de todas aquelas estruturas que criam uma multiplicidade numérica.

[12.] Advirta-se que, embora a *matéria* não comporte, na sua natureza, qualquer *forma* ou *privação*, como a noção de bronze não envolve figuração ou ausência de figuração, todavia, a matéria nunca deixa de ser forma e privação, pois existe umas vezes sob uma forma e outras vezes sob outra forma. Por

si mesma, porém, a matéria nunca pode existir, pois a noção de matéria não comporta qualquer forma, não pode existir em acto, uma vez que é a forma que dá existência ao acto. A matéria só existe em potência. Por isso, qualquer coisa que exista em acto não pode chamar-se matéria prima.

III

[AS QUATRO CAUSAS, OS TRÊS PRINCÍPIOS E O ELEMENTO]

[13.] Do que se acaba de dizer se deduz que são três os *princípios* da realidade natural: a *matéria*, a *forma* e a *privação*. Mas estes três princípios não são suficientes para a geração.

De facto, o que existe em *potência* não pode por si mesmo passar a *acto*, tal como o cobre que existe em potência para ser estátua não se faz por si mesmo estátua, mas precisa de um operador para que a forma da estátua saia da potência ao acto. Também a forma não pode por si mesma passar da 10
potência ao acto (falo da forma do objecto gerado, da forma que é ponto de chegada da geração), pois a forma só existe no ser do objecto produzido. O que é trabalhado existe em mudança enquanto o objecto não for terminado. Importa, portanto, que, 15
para além da matéria e forma, haja algum princípio activo. É o que se chama *causa eficiente*, ou motora, ou agente, ou de onde surge o princípio do movimento.

[14.] E porque, na palavra de Aristóteles no segundo livro da *Metafísica*, tudo o que age só age em vista de alguma coisa, importa que exista um quarto princípio, entendido pelo operador, e este chama-se *fim*.
5 Advirta-se que, embora todo o agente, tanto natural como voluntário, tenda a um fim, não se segue, todavia, que todo o agente conheça o fim ou sobre ele delibere. Conhecer, porém, o fim é necessário no respeitante a acções que não são determinadas, mas
10 se escolhem entre possibilidades opostas, como acontece com os *agentes voluntários*. Por isso, importa conhecerem o fim pelo qual determinem as próprias acções. Mas nos *agentes naturais*, as acções são determinadas; daí a necessidade de escolher
15 aquelas que convêm ao fim.

Avicena cita o exemplo do tocador de cítara, que não tem necessidade de deliberar sobre qual a corda a percutir, por as percussões serem determinadas dentro de si próprio. Caso contrário, haveria demora
20 entre as percussões, o que não podia ser. A deliberação, porém, é mais perceptível no caso do agente voluntário do que no caso do agente natural. Se compreendemos que o agente voluntário, que nos é mais bem conhecido, pode agir algumas vezes sem deliberação, então devemos admitir, com mais forte razão,
25 que um agente natural tenda para o seu fim sem qualquer deliberação: tender para o seu fim não é mais do que ter uma inclinação natural numa certa direcção.

Do sobredito se deduz a existência de quatro causas: *material, eficiente, formal e final*.
30

[15.] Embora se diga que o *princípio* e a *causa* são convertíveis, segundo se lê no livro quinto da *Metafísica* de Aristóteles, todavia o mesmo Aristóteles, no livro da *Física*, estabelece a existência de quatro causas e de três princípios. Considera as causas tanto por realidades extrínsecas como por realidades intrínsecas. A matéria e a forma são consideradas intrínsecas, por serem partes constitutivas de uma coisa; a causa eficiente e a causa final são chamadas extrínsecas, porque são externas ao objecto produzido. Mas por *princípios* considera só as causas intrínsecas. Não se nomeia entre as causas a privação, por ser princípio accidental, como foi dito. E quando afirmamos a existência de quatro causas, entendemos tratar-se de causas por si, a que se reduzem todas as causas por acidente, porque tudo o que existe por acidente é reduzido ao que existe por si.

[16.] Embora Aristóteles, no primeiro livro da *Física*, considere os *princípios* causas intrínsecas, todavia, como escreve no livro undécimo da *Metafísica*, o princípio propriamente dito respeita às causas extrínsecas, e chama *elemento* às causas que são partes do objecto, ou seja, causas intrínsecas, e chama *causa* a ambas. Acontece, no entanto, que por vezes toma um pelo outro. De facto, toda a causa pode chamar-se princípio, e todo o princípio pode chamar-se causa. Todavia, a palavra causa parece dizer mais do que princípio tomado na acepção comum, porque o que é princípio, quer tendo, quer não

tendo por consequência outro ser, pode chamar-se princípio, tal como o operário é chamado o princípio do cutelo, porque do seu trabalho resulta o cutelo. Mas quando alguma coisa se muda da branca para a negrura, diz-se que a brancura é o princípio daquela mudança. De maneira geral, chama-se princípio a tudo aquilo de que é ponto de partida a mudança. Todavia, a brancura não é aquilo de cuja existência resulta o estado posterior, isto é, a negrura. Só é chamado causa aquele princípio de que procede o estado posterior. Por isso, chama-se causa aquilo de cujo ser resulta outro ser. Por isso, aquele princípio, que é ponto de partida da mudança, não pode, por si, chamar-se causa, embora se lhe chame princípio. Por esse motivo, a *privação* é colocada entre os princípios e não entre as causas, porque a privação é aquilo de que toma origem a geração. Mas pode também chamar-se causa por acidente, enquanto coincide com a matéria, como acima foi exposto.

[17.] *Elemento*, no sentido próprio, só se refere a causas verdadeiramente materiais, que entram na composição de um objecto. Mas não se refere a qualquer causa material, mas só à que entra na primeira composição. Assim, não dizemos que os membros são elementos do homem, porque os membros também são compostos a partir de outros, mas dizemos que a terra e a água são elementos, porque não são compostos a partir de outros corpos,

mas a partir deles é que há a primeira composição dos corpos naturais. Daí Aristóteles escrever, no quinto livro de *Metafísica*, que «elemento é o primeiro componente imanente de um ser e não se divide segundo a forma».

5

A exposição da primeira parte: «primeiro componente», está patente no que acaba de ser dito. A segunda parte: «imanente», significa que o elemento é distinto daquela matéria que é totalmente corrompida ou desintegrada por meio da geração ou criação de um objecto. O pão, por exemplo, é matéria em relação ao sangue, mas só se gera ou produz sangue quando o pão se corromper ou desintegrar. Daí o dizer-se que o pão não permanece, como tal, no sangue; de onde o não poder dizer-se que o pão é elemento do sangue. É necessário que os elementos de alguma forma permaneçam e não sejam inteiramente desintegrados, como se lê no livro da *Geração*. A terceira parte: «e não se divide segundo a forma», marca a diferença do que tem partes diversas na forma, isto é, na espécie, como acontece no caso da mão, cujas partes são carne e ossos, que diferem segundo a espécie. Mas o elemento não se divide em partes diversas segundo a espécie, como acontece com a água, de que todas as partes são água. De facto, pouco importa que um elemento se divida ou não segundo a quantidade; basta que se não divida segundo a espécie. Se não pode ser dividido de qualquer forma é chamado elemento, tal como as letras do alfabeto são os elementos das palavras.

10

15

20

25

30

Do sobredito, portanto, se conclui que o princípio é de algum modo mais do que a causa, e a causa mais do que o elemento. E isto é o que diz o Comentador [Averróis] ao quinto livro da *Metafísica* [de Aristóteles].

IV

[INTERDEPENDÊNCIA DAS CAUSAS]

[18.] Depois do estudo dos *quatro géneros de causas*, advirta-se que não é impossível ter o mesmo objecto várias causas. A estátua tem por causa o cobre e o artista: o artista, como causa eficiente, e o cobre, como causa material. Também não é impossível ser o mesmo objecto causa de contrários, pois assim como o piloto é causa de salvação de um navio, também é causa do seu afundamento. É causa do seu afundamento, pela sua ausência; é causa da sua salvação, pela sua presença, como escreve o Filósofo [Aristóteles] no segundo livro da *Física*. 10

[19.] Advirta-se ainda que não é impossível ser uma mesma coisa *causa* e *efeito*, não sob o mesmo aspecto, mas sob aspectos diferentes. Assim é que o andar é causa de saúde, como causa eficiente, mas a saúde é causa do andar, como *causa final*, pois o andar é por vezes causa de saúde, para se ser saudável. Também o corpo é matéria da alma, mas a alma é forma do corpo. De facto, a *causa eficiente* é-o em 20

relação ao fim, porque o fim não existiria em acto a não ser pela operação do agente. Mas a causa final é causa da causa eficiente, sendo que a causa eficiente só opera para atingir o fim. Daí a causa eficiente ser
5 causa daquilo que constitui o fim, como acontece com o andar, para haver saúde. No entanto, a causa eficiente não faz que o fim seja fim, ou seja, não faz que o fim seja a causa final. Assim é que o médico faz que a saúde exista em acto, mas não faz que a
10 saúde seja uma causa final.

O fim também não é causa do que é causa eficiente, mas é causa da eficiência da causa eficiente, pois a saúde não faz o médico ser médico (falo da saúde recuperada pelo médico), mas faz que o
15 médico seja causa eficiente, ou seja, a saúde é a razão pela qual o médico age. O fim é, portanto, a causa da causalidade eficiente, porque ela é a razão pela qual age a causa eficiente. Do mesmo modo, faz a *matéria* ser matéria e a *forma* ser forma, pois que é
20 em vista do fim que a matéria toma forma. A forma só aperfeiçoa a matéria mediante o fim. De onde o afirmar-se que o fim é a causa das causas, porque é causa da causalidade em todas as causas.

De facto, a matéria chama-se causa da forma,
25 enquanto a forma só existe na matéria; de igual modo, a forma é causa da matéria, enquanto a matéria só tem ser em acto por meio da forma. De facto, matéria e forma existem em relação uma com a outra, como se lê no segundo livro da *Física*, pois,
30 quanto ao seu composto, assemelham-se às partes,

relativamente ao todo, e ao simples, relativamente ao composto.

[20.] Mas porque toda a *causa*, enquanto causa, é naturalmente anterior ao seu *efeito*, advirta-se que a anterioridade se entende de dois modos, como escreve Aristóteles no décimo sexto livro *Dos Animais*. Por sua diversidade, uma coisa pode dizer-se ao mesmo tempo *anterior* e *posterior* a uma outra, e pode ser ao mesmo tempo causa e efeito. A anterioridade entende-se, quer na ordem da geração e do tempo, quer na ordem da substância e do que a completa. De facto, a natureza procede do *imperfeito* ao *perfeito* e do incompleto ao completo. O imperfeito é anterior ao perfeito, pela geração e pelo tempo. Mas o perfeito é anterior ao imperfeito na ordem da substância, tal como se pode dizer que o homem existe antes da criança segundo a substância e do que a completa, mas a criança é antes do homem na ordem da geração e do tempo.

Mas, embora, em termos gerais, o *imperfeito* seja anterior ao *perfeito* e a potência anterior ao acto, considerando que num e mesmo ser o imperfeito precede o perfeito e a potência precede o acto, todavia, em termos simples, é necessário que o perfeito e o acto sejam prioritários, porque o que leva a potência a acto é um ser em acto, e o que aperfeiçoa o imperfeito é o ser perfeito. Na verdade, a *matéria* é anterior à *forma* na ordem da geração e do tempo, pois existe primeiro aquilo a que alguma coisa chega

e depois aquilo a que chega. Mas a forma é anterior à matéria pela substância e pelo que a completa, porque a matéria só possui ser completo pela forma. De igual modo, também a causa eficiente, que é motor
5 para um fim, é anterior ao fim na ordem da geração e do tempo. Mas o fim é primeiro na ordem da causa eficiente, enquanto eficiente na ordem da substância e do que a completa, porque a acção da causa eficiente somente existe completamente pelo fim. Por-
10 tanto, estas duas causas, a material e a eficiente, existem prioritariamente por via de geração; mas a forma e o fim são prioritários segundo a via da perfeição.

[21.] Note-se a existência de dupla necessidade: a
15 absoluta e a condicional. A *necessidade absoluta* é a que procede de causas anteriores na ordem da geração, a saber: a causa material e a causa eficiente. A necessidade da morte, por exemplo, provém da matéria e do facto de sermos um composto de con-
20 trários. Chama-se-lhe necessidade absoluta, porque não pode ser impedida. Também se lhe dá o nome de necessidade material. A *necessidade condicional* procede de causas posteriores na ordem da geração, a saber: a causa formal e a causa final. Dizemos que
25 é necessário haver concepção para ser gerado um homem. Chama-se-lhe necessidade condicional, porque não é necessário em si que esta mulher conceba, mas é condição para que nasça um homem que a mulher conceba. Também se lhe dá o nome
30 de necessidade em função de um fim.

[22.] Advirta-se que *três causas*: a causa formal, a causa final e a causa eficiente podem incidir *num só objecto*, como é patente na geração ou produção do fogo. De facto, o fogo gera ou produz o fogo. Portanto, o fogo é causa eficiente, enquanto gera; e é 5 causa formal, enquanto faz existir em acto o que antes existia em potência; e é causa final, enquanto as operações do agente terminam nele e enquanto é requerido pelo agente.

Há *duas espécies de fins*: o da geração e o do 10 objecto gerado, como se verifica na feitura de um cutelo. De facto, a forma do cutelo é o fim do que se quer produzir quando se faz o cutelo; mas o cortar, que é a função própria do cutelo, é o fim do objecto produzido. O fim do objecto gerado ou produzido, 15 porém, coincide às vezes com as duas causas sobre-ditas, ou seja, quando a geração se faz por um ser da mesma espécie, tal como o homem gera um ser humano e uma oliveira dá origem a uma oliveira. Isto não pode entender-se acerca do fim do objecto 20 produzido.

Advirta-se, no entanto, que o *fim* e a *forma* não formam senão uma só coisa, no sentido de que a forma do objecto gerado ou produzido e o fim da geração ou produção são uma única e mesma coisa. 25 Mas com a causa eficiente não acontece o mesmo. Ela não é um único e mesmo indivíduo com a forma e o fim: ela pertence apenas à mesma espécie. De facto, é impossível que o construtor e o objecto construído sejam o mesmo no número, mas podem 30

ser o mesmo na espécie. Assim sucede quando o homem gera um homem. O homem que gera e o homem gerado são diversos em número, mas são os mesmos na espécie. A *matéria*, porém, não se identifica com as três outras causas, porque a matéria, por ser um ente em potência, tem a marca do imperfecto. Mas as outras causas, por existirem em acto, têm a marca do perfeito. O *perfeito*, porém, e o *imperfecto* não coincidem no mesmo.

V

[DIVERSAS MANEIRAS DE SER DAS QUATRO CAUSAS]

[23.] Dado que são *quatro as causas*: a eficiente, a formal, a material e a final, advirta-se que qualquer delas se pode entender de muitas maneiras. De facto, uma *causa* pode ser *anterior ou posterior*, tal como afirmamos que a arte medicinal e o médico ⁵ são a causa da saúde. Mas a arte medicinal é causa anterior e o médico é causa posterior. O mesmo acontece na causa formal e nas outras causas. Note-se que devemos sempre levar a questão à *causa primeira*, para que, ao perguntar-se: Por que motivo é ¹⁰ que este homem se curou? deve-se responder: Porque o médico o curou. E ainda: Por que motivo o curou? Porque possui a arte de curar.

[24.] Advirta-se ainda que a causa posterior é cha- ¹⁵ mada *causa próxima* e a causa anterior *causa remota*. Daí estas duas divisões de causas, ambas com o mesmo significado: uma anterior e outra posterior; uma próxima das causas e outra remota. Deve-se, porém, observar o seguinte: Sempre o que é mais ²⁰

universal se chama causa remota; o que é mais particular, causa próxima. Assim, afirmamos que a forma próxima do homem é a sua definição, ou seja, animal racional. O animal é mais remoto e a substância ainda mais remota. Efectivamente, todas as formas superiores são formas das inferiores. De igual modo, a matéria próxima da estátua é o cobre, mas a matéria remota é o metal e, por isso, mais remoto ainda é o corpo sólido.

10

[25.] Igualmente, uma é causa das causas por si; outra é causa das causas por acidente. Chama-se *causa por si* aquela que é causa de algum objecto enquanto tal, tal como o arquitecto é causa eficiente da casa e a madeira é causa material do escabelo. Chama-se *causa por acidente* aquela que acontece à causa por si, quando afirmamos, por exemplo, que o gramático é construtor. O gramático construtor é causa por acidente, pois não o é enquanto gramático, mas enquanto construtor. O mesmo acontece nas outras causas.

20

[26.] Há causas simples e causas compostas. A *causa simples* é a causa só por si, ou então, é a causa só por acidente. Tal acontece quando, por exemplo, afirmamos que o construtor é causa da casa e, de igual modo, quando afirmamos que o médico é causa da casa. A *causa composta*, porém, é quando ambas se chamam causa, como quando afirmamos que o construtor médico é causa da casa. Pode também chamar-se causa simples, conforme o que se lê em Avicena,

30

aquilo que é causa sem recurso de uma outra. O cobre, por exemplo, é causa da estátua sem adjunção de outra matéria, pois do cobre se faz a estátua, tal como se afirma que o médico cura as doenças ou que o fogo aquece. Porém, a causa composta existe 5 quando há necessidade de ajuntar diversas coisas para haver causa: um só homem não é causa do movimento do navio, mas muitos, tal como uma só pedra não é causa material de uma casa, mas muitas.

[27.] Há causas *em acto* e causas *em potência*. A *causa em acto* é aquela que produz actualmente o seu efeito, como o construtor que edifica, ou o cobre com que se faz a estátua. A *causa em potência* 15 é aquela que, embora não produza actualmente qualquer efeito, pode todavia provocá-lo, como é o caso do construtor que não constrói, mas pode construir, e o cobre enquanto não é estátua. Advirta-se que, falando de causas em acto, é necessário que a causa e o efeito sejam simultâneos, de 20 modo que se há um, haja o outro. De facto, se houver um construtor em acto, é necessário que ele construa; e se há edifício em acto, é necessário que exista um construtor em acto. Mas isto não é necessário para as causas que só existem em potência. 25

Advirta-se, porém, que uma *causa universal* é comparada a um efeito universal, e uma *causa singular* corresponde a um *efeito singular*, tal como afirmamos que o construtor é causa da casa e este construtor é causa desta casa. 30

VI

[OS SENTIDOS UNÍVOCO, EQUÍVOCO E ANALÓGICO]

[28.] Advirta-se ainda que falando de princípios intrínsecos, isto é, matéria e forma, há uma *identidade* e uma *distinção* de princípios relativamente a uma identidade e uma distinção de principia-
dos ou efeitos. Alguns deles são idênticos em número, 5
como acontece com Sócrates e «este homem» dado como sendo Sócrates; há outros que são diversos em número e idênticos pela *espécie*. Sócrates e Platão, por exemplo, embora diferentes em número, convêm todavia na espécie humana; outros ainda dife- 10
rem na espécie, mas são idênticos no *género*, como o homem e o burro, que convêm no género animal; outros, finalmente, divergem no género, mas identificam-se segundo a *analogia*, como é o caso da substância e da quantidade, que não convêm em 15
nenhum género, mas convêm apenas segundo a analogia, pois só têm em comum o ser. O ser, porém, não é género, porque o ser não se aplica aos diversos seres de maneira unívoca, mas de maneira analógica.

20

[29.] Para compreender o que acaba de ser dito advirta-se que há três maneiras diferentes de aplicar uma mesma denominação a uma pluralidade de seres: de forma unívoca, equívoca e analógica.

5 Emprega-se a *forma unívoca* ao mesmo nome e ao mesmo significado, isto é, *definição*, como acontece à palavra animal, aplicada ao homem e ao burro. Ambos são animais e ambos são substância animada sensível, que é a definição de animal.

10 Emprega-se a *forma equívoca*, quando se aplica a seres diversos um mesmo nome, empregado com sentido diferente. Assim é que o «cão» tanto pode ser um animal que ladra, como uma constelação celeste. Convêm no nome, mas não na definição,
15 nem no significado. De facto, o significado de uma palavra é a sua definição, conforme se lê no quarto livro da *Metafísica* [de Aristóteles].

Emprega-se a *forma analógica*, quando se aplica uma mesma palavra a realidades que diferem por
20 sua natureza e definição, mas são vistas sob uma relação que lhes é comum, tal como a palavra «são» se diz de um corpo de animal, da urina e da bebida, mas não tem o mesmo sentido nos três casos. De facto, diz-se que a urina é sã no sentido de nela se
25 encontrar um sintoma de saúde; fala-se de corpo são enquanto é sujeito de saúde; fala-se de bebida sã no sentido de ser causa de saúde. Mas estes três sentidos distintos referem-se a um só fim: à saúde.

30 [30.] Efectivamente, as coisas que têm uma relação

de *analogia*, isto é, de proporção, ou de comparação, ou de conveniência, referem-se a um *fim* único, como se verificou no exemplo da saúde; outras vezes, referem-se a um só agente ou *causa eficiente*. Assim é chamado «médico» não só o que sabe medicina, como também aquele que a não conhece, como um charlatão; fala-se ainda de instrumentos médicos, por referência a um só género de acto, o acto médico, que é a medicina; outras vezes, porém, é por referência a um só sujeito. *Ente* vem de *substância*, mas também respeita à *qualidade*, à *quantidade* e a outros atributos. Mas a qualidade e todas as outras coisas não são totalmente ente no mesmo sentido que a substância o é. Todas as coisas se dizem entes a partir do facto de serem atributos da substância, que é o sujeito das outras coisas. Daí o dizer-se que o ente provém, primeiramente, da substância e, posteriormente, de outras coisas. Por conseguinte, o ente não é comum à substância e à quantidade e aos outros atributos, porque nenhum *género* pode ser atribuído dessa maneira às suas próprias *espécies*, ou seja, primeiramente a uma de entre elas e depois às outras por via de consequência, mas o ente é atribuído à substância e aos acidentes de maneira analógica. Esta é a nossa conclusão: A substância e a quantidade diferem no género, mas é-lhes comum a analogia.

[31.] Pelas denominações múltiplas que designam um só e mesmo indivíduo, há *uma só forma* e *uma*

só *matéria*, como acontece com Túlio e Cícero, que são a mesma pessoa. Para aquelas denominações que designam indivíduos diversos pertencendo a uma mesma *espécie*, há multiplicidade de matéria e
5 de forma, mas não de espécie, como acontece com Sócrates e Platão, que são dois filósofos distintos. Igualmente, para aquelas denominações que designam um mesmo *género* e cujos princípios pertencem ao mesmo género, como é o caso da alma e do
10 corpo do burro e do cavalo, diferem pela espécie, mas são do mesmo género. Idêntico raciocínio se aplica àquelas denominações que são empregadas só de maneira análoga ou proporcional: os seus princípios são os mesmos somente por analogia ou pro-
15 porção. De facto, a *matéria*, a *forma* e a *privação*, por outras palavras, a *potência* e o *acto*, são princípios da *substância* e dos outros *géneros*. Todavia, a matéria, a forma e a privação diferem do género, conforme se trate de substância ou de acidente. Se
20 as mesmas noções de matéria, forma e privação se aplicam tanto aos acidentes como à substância, é por analogia de proporcionalidade, isto é, que há a mesma relação, por um lado, entre a matéria da substância e a própria substância, e, por outro lado,
25 entre a matéria de um acidente, tal como a quantidade e a quantidade em si própria. Todavia, assim como a substância é causa de todos os acidentes, assim os princípios da substância são os princípios de todos os acidentes.

O ENTE E A ESSÊNCIA

PRÓLOGO

[1.] Porque um erro pequeno no princípio acaba por ser grande no fim, como afirma o Filósofo [Aristóteles] no livro I do tratado *O Céu e o Mundo*, e que o ente e a essência são o que o intelecto concebe em primeiro lugar, como escreve Avicena no começo da sua *Metafísica*, para que não nos aconteça cair no erro da ignorância, devemos, a fim de resolver a dificuldade, definir a essência e o ente e como se encontram nas diversas realidades e se relacionam com as intenções lógicas, a saber, o *género*, a *espécie* e a *diferença*.

[2.] Mas porque devemos tirar dos *compostos* o conhecimento do que é *simples* e atingir, a partir do posterior, o que é anterior, para que, principiando do que é mais fácil, o estudo se torne mais acessível, vamos proceder do significado do ente para o significado da essência.

CAPÍTULO I

[DEFINIÇÃO DO ENTE E DA ESSÊNCIA]

[1.] Advirta-se que, como escreve o Filósofo no livro V da *Metafísica*, o *ente* por si é entendido de duas maneiras: a primeira divide-se em dez géneros; a segunda significa a verdade das proposições. A diferença destes dois sentidos está em que, no segundo, 5 pode chamar-se ente tudo aquilo de que uma proposição afirmativa pode ser formada, mesmo que tal não ponha nada na realidade. Assim é que as privações e as negações podem chamar-se entes. De facto, dizemos que a afirmação se opõe à negação e que a 10 cegueira está no olho. No primeiro sentido, porém, só pode chamar-se ente o que põe alguma coisa na realidade. Assim é que a cegueira e outras privações ou negações deste tipo não são entes.

[2.] O nome de *essência*, por seu lado, não é tirado 15 de ente no segundo sentido, pois deste modo são chamados alguns entes que não têm essência, como é evidente nas privações. Mas a essência é tirada de ente no primeiro sentido. Daí a palavra do Comen- 20

tador [Averróis], no mesmo lugar: O ente, no primeiro sentido, significa a essência do objecto. E porque, como foi dito, o ente, tomado neste sentido, se divide por dez géneros, importa que a essência signifique alguma coisa de comum a todas as naturezas pelas quais os diversos entes são colocados nos diversos géneros e espécies. A humanidade, por exemplo, é a essência do homem e assim por diante.

[3.] E porque aquilo pelo qual uma coisa é constituída no próprio género ou espécie é o que é significado pela *definição* indicando o que é a coisa, daí concluírem os filósofos que o nome da essência é mudado para *quididade*. Isto é também o que o Filósofo frequentemente chama o que era ser qualquer coisa, isto é, aquilo por que alguma coisa tem de ser uma coisa qualquer. Chama-se-lhe também *forma*, na medida em que pela forma é significanda a certeza de cada coisa, como escreve Avicena no livro II da sua *Metafísica*. Também isto se chama, por outro nome, *natureza*, entendendo natureza no primeiro dos quatro sentidos que Boécio assinala no livro *As Duas Naturezas*, ou seja, no sentido de que se chama natureza a tudo o que pode, de algum modo, ser apreendido pela inteligência, pois uma coisa só é inteligível mediante a sua definição e essência. Também o Filósofo, no livro V da *Metafísica*, afirma que toda a substância é natureza. Todavia, a palavra natureza, assim entendida, parece significar a essência da coisa segundo a qual é orde-

nada à sua operação própria, pois nenhuma coisa perde a operação própria, enquanto a palavra quiddidade provém do facto de ser significada pela definição. Chama-se-lhe, porém, essência, enquanto é por ela e é nela que o ente possui o ser.

5

[4.] Mas porque o ente toma o nome, de maneira absoluta e em primeiro lugar, a partir das *substâncias*, e, depois, de maneira relativa, dos *acidentes*, daí se segue que também a essência existe de maneira 10 própria e verdadeiramente na substância; de certo modo e de maneira relativa, nos acidentes. De entre as substâncias, umas são *simples* e outras *compostas*. Em ambas existe a essência. Nas substâncias simples, porém, existe de modo mais verdadeiro e 15 nobre, na medida em que também possuem um ser mais nobre, pois são causa do que é composto, pelo menos a *substância primeira simples*, que é *Deus*. Mas porque as essências daquelas substâncias já não nos são ocultas, devemos começar pelas essências 20 das substâncias compostas, para que, partindo do mais fácil, se torne o assunto de melhor compreensão.

CAPÍTULO II

[SUBSTÂNCIAS COMPOSTAS E ESSÊNCIA]

[1.] Nas *substâncias compostas* conhece-se a *forma* e a *matéria*, tal como no homem se conhece a alma e o corpo. Mas não se pode dizer que só uma das duas se chama essência. De facto, é evidente que a matéria isolada do objecto não é essência, porque não só 5 um objecto é reconhecível pela sua essência, mas também é ordenado numa espécie ou num género. A matéria nem é princípio de conhecimento, nem, segundo ela, coisa alguma é determinada para um género ou uma espécie, mas segundo o que alguma 10 coisa é em acto. Também a forma sozinha não pode chamar-se essência da substância composta, ainda que alguns se esforcem por o sustentar. Do que foi dito se infere claramente que a *essência* é o que é significado pela definição da coisa. Porém, a *definição* 15 das *substâncias naturais* contém não só a forma, mas também a matéria, pois, caso contrário, não haveria diferença entre as *definições naturais e matemáticas*. E não se pode afirmar que a matéria se encontre na definição da substância natural como acréscimo à 20

sua essência, ou como um ser exterior à sua essência, porque esta espécie de definições é própria dos acidentes, que não têm essência perfeita. Daí, a necessidade de receberem na sua definição um *sujeito*, que é exterior ao seu género. É, portanto, evidente que a essência compreende a *matéria* e a *forma*.

[2.] Não se pode afirmar, porém, que a *essência* signifique uma relação entre a *matéria* e a *forma*, ou qualquer coisa que lhe fosse ajuntado, porque isso seria necessariamente accidental e estranho à coisa, e esta não seria conhecida por esta relação. Tudo isto faz parte da essência. De facto, mediante a forma, que é o acto da matéria, esta torna-se ente em acto, e este torna-se alguma coisa. O que lhe é ajuntado não dá à matéria o ser em acto de maneira absoluta, mas ser em acto como coisa determinada, tal como acontece com os acidentes. Por exemplo, a brancura faz o branco em acto. Daí também que, quando adquire determinada forma, não se afirma que é gerada de maneira absoluta, mas de maneira relativa.

[3.] Portanto, a palavra essência nas substâncias compostas significa o que é composto de matéria e forma. Com isto concorda a palavra de Boécio* no seu comentário das *Categorias*, onde escreve que

* Esta afirmação é de facto atribuída a Boécio por Santo Alberto Magno, por São Boaventura e por São Tomás. No entanto, como trazem em rodapé os editores das *Opera Omnia*, p. 370, não se encontra em Boécio. [N. do T.]

ουσια (*usya*) significa o composto. Com efeito, a ουσια para os gregos é o mesmo que essência para nós, como ele próprio o diz no livro *As Duas Naturezas*. Avicena também afirma que a quiddidade das substâncias compostas é a própria composição da 5 matéria e da forma. O Comentador [Averróis] também escreve acerca do livro VII da *Metafísica*: «A natureza que têm as espécies nas coisas sujeitas à geração é um intermediário, isto é, um composto de matéria e forma.» Também a razão está de acordo, 10 porque o ser da substância composta não é só o da forma, nem só o da matéria. mas o do próprio composto. Ora, a *essência* é aquilo segundo o qual uma coisa se chama ser. Por isso, importa que a essência, pela qual uma coisa é denominada ser, não seja só 15 forma, nem seja só matéria, mas uma coisa e outra, ainda que só a forma seja, à sua maneira, causa deste ser. Assim, de facto, vemos nas outras realidades, formadas por vários princípios, que a coisa não é chamada só a partir de um outro destes princípios, 20 mas daquele que abrange a ambos, como é evidente nos sabores. A acção do calor na digestão da humidade causa a doçura, e embora deste modo o calor seja causa da doçura, todavia não se chama corpo doce pelo calor mas pelo sabor, que abrange o 25 quente e o húmido.

[4.] Mas porque a matéria é o *princípio da individuação*, pareceria deduzir-se daí que a essência, que em si compreende ao mesmo tempo a matéria e a forma, 30

fosse apenas particular e não universal. Disto se seguiria que os *universais* não teriam definição – se a essência é o que é significado pela definição. Advirta-se, por isso, que a matéria não é entendida, sem
5 mais, princípio de individuação, mas só o é a matéria designada. Chamo *matéria designada* aquela que se considera sob determinadas dimensões. Esta matéria, porém, não se põe na definição dada ao homem enquanto homem, mas seria posta na definição de
10 Sócrates, se Sócrates tivesse uma definição. Na definição do homem põe-se a *matéria não designada*, pois na definição do homem não se põe este osso e esta carne, mas o osso e a carne tomados absolutamente, que são a matéria não designada do homem.

15 [5.] Assim, portanto, é evidente que a essência do homem só difere da essência de Sócrates pelo *designado* e o *não designado*. Por isso, o Comentador [Averróis] escreve a respeito do livro VII da *Metafísica*: «Sócrates não é nada mais do que animalidade
20 e racionalidade, que são a sua quiddidade.» Assim também diferem a essência do *gênero* e da *espécie* segundo o designado e o não designado, ainda que nestes dois casos haja outro modo de designação.
25 De facto, a designação do indivíduo em relação à espécie é feita da matéria designada por dimensões, enquanto que a designação da espécie em relação ao gênero faz-se pela *diferença* constitutiva, tirada da forma da coisa. Ora, esta determinação ou designa-
30 ção, que se encontra na espécie em relação ao

género, não se faz por qualquer coisa existente na
essência da espécie que não esteja de modo nenhum
na essência do género. Antes, tudo o que existe na
espécie existe também no *género* como não determi-
nado. Com efeito, se o animal não fosse o todo que 5
é o homem, mas parte dele, não se lhe aplicaria, pois
que nenhuma parte integral se aplica ao seu todo.

[6.] Poder-se-á ver de que modo isto acontece, ao
examinar-se a diferença existente entre o *corpo* 10
tomado enquanto parte animal e o corpo tomado
enquanto género, porque não pode ser género da
maneira que é parte integral. A palavra *corpo* pode
assumir vários sentidos. De facto, chama-se *corpo*,
no género da substância, o que possui determinada 15
natureza, de modo que nele possam designar-se ou
determinar-se as três dimensões, pois as próprias
três dimensões designadas são o corpo que existe no
género da quantidade. Acontece, porém, nas coisas
que o possuidor de uma perfeição atinja também 20
uma perfeição ulterior, como se verifica no *homem*,
que possui uma *natureza sensitiva* e, além disso,
uma *natureza intelectual*. De igual modo, também, e
acima da perfeição de possuir determinada forma
para que nela possam assinalar-se as três dimensões, 25
pode ajuntar-se outra perfeição, por exemplo, a vida
e o mais. A palavra *corpo*, portanto, pode significar
uma determinada coisa com uma determinada
forma, da qual segue nela a possibilidade de assina-
lar com precisão as três dimensões, a saber: que 30

nenhuma perfeição ulterior resulte daquela forma, mas, se alguma coisa lhe é ajuntada, tal não seja compreendido na definição do corpo assim entendido. O corpo será uma parte integral e material do
5 animal, porque, neste sentido, a *alma* não estará compreendida no que é significado pela palavra corpo; ela será alguma coisa de ajuntado ao próprio corpo, de tal modo que de dois, da alma e do corpo, seja constituído o animal, como de duas partes.

10

[7.] Pode também entender-se a palavra *corpo* com o significado de certa coisa, que possui determinada forma, de modo que as *três dimensões* nela possam ser designadas, qualquer que seja aquela forma, quer
15 dela possa provir alguma perfeição ulterior, quer não. Deste modo, o corpo será género animal, porque no animal não precisará de entender nada que não esteja implicitamente contido no corpo. De facto, a *alma* não é uma forma diferente daquela
20 pela qual, nesta coisa, podiam ser designadas as três dimensões. Por isso, quando se dizia que o corpo é o que possui determinada forma de que podem ser designadas as três dimensões nele, entendia-se qual fosse a forma: ou a alma, ou a pedreira, ou quaisquer
25 outras coisas. Assim, a forma do animal é implicitamente contida na forma do corpo, na medida em que o corpo é o seu género.

[8.] Tal é também a relação de *animal* a homem. Se,
30 de facto, animal fosse nome que apenas indicasse

uma certa realidade com determinada perfeição, como sentir e mover-se por um princípio existente nele mesmo, com exclusão de qualquer outra perfeição, então qualquer outra perfeição ulterior que lhe fosse ajuntada relacionar-se-ia com o animal a 5 modo de um comparte e não implicitamente contida na noção de animal. Desta forma, o animal não seria género. Mas é um género, na medida em que significa uma certa realidade com uma forma de que podem provir a sensação e o movimento, qualquer 10 que seja essa forma: apenas alma sensível, ou ao mesmo tempo *alma sensível e racional*.

[9.] Assim, portanto, o *género* significa indeterminadamente tudo o que existe na *espécie*, pois não signi- 15 fica só a matéria. De igual modo, também a *diferença* significa o todo e não significa só a forma; também a *definição* significa o todo; o mesmo se diga da espécie, mas de modo diferente, porque o género significa o todo como uma certa denomina- 20 ção que determina o que é material na coisa, sem determinação da própria forma. Por isso, o género é tomado a partir da *matéria* – embora não seja matéria – como é evidente para o corpo, assim chamado por ter uma perfeição tal, que as três dimensões 25 podem ser designadas nele, perfeição que se relaciona com a perfeição ulterior como sua matéria. Mas a diferença, ao contrário, é uma certa denominação feita a partir de forma determinada, sem considerar no seu primeiro conceito o que é matéria 30

determinada. Isto é claro quando se chama animado o que tem uma alma, pois não se determina que coisa seja: se um corpo ou qualquer outra coisa. Daí, a afirmação de Avicena de que o género não é pensado na diferença como fazendo parte da sua essência, mas apenas como um ente fora da essência, tal como também o sujeito existe a partir da inteligência das *paixões*. É também por isso que o género não se aplica por si à diferença, como escreve o Filósofo no livro III da *Metafísica* e no IV dos *Tópicos*, a não ser talvez no sentido em que o sujeito se aplica à paixão. Mas a definição ou espécie abrange um e outro, a saber, determinada matéria, que designa o nome do género, e determinada forma, que designa o nome da diferença.

[10.] Daqui aparece claramente a razão pela qual o género, a espécie e a diferença se relacionam de maneira proporcional com a matéria, a forma e o composto na natureza, embora não sejam idênticos. De facto, o género não é matéria, mas é tomado a partir da matéria como significando o todo; e a diferença não é forma, mas é tomada a partir da forma, como significando o todo. Daí o dizermos que o homem é animal racional, e não que é composto de animal e de racional, como dizemos que é composto de alma e corpo. De facto, diz-se que o homem é composto de alma e corpo, como a partir de duas coisas é constituída uma terceira, que não é nenhuma das duas, pois o homem *nem é corpo nem*

é alma. Mas se se diz que o homem é de uma certa maneira composto de animal e de racional, tal não será como uma terceira coisa a partir de duas coisas, mas como um terceiro conceito a partir de dois conceitos. Com efeito, o conceito de animal é sem 5 determinação de uma forma especial, mas exprime a natureza da coisa a partir do que é material relativamente à perfeição última. Mas o conceito desta diferença racional consiste na determinação de uma forma especial. A partir destes dois conceitos é for- 10 mado o conceito da espécie ou da definição. Por isso, assim como uma realidade constituída por outras realidades não recebe delas a sua identificação, também o conceito não recebe de outros conceitos a sua identificação, pois não afirmamos que a 15 definição seja género ou diferença.

[11.] Do facto de o *género* significar toda a essência da *espécie*, não se conclui que diversas espécies do mesmo género tenham uma só essência, porque a 20 unidade do género procede da própria indeterminação ou indiferença. O que é significado pelo género não é necessariamente uma natureza numericamente uma em diversas espécies, à qual se juntaria outra realidade, a diferença determinante, à maneira 25 da forma que determina a matéria numericamente una. O género significa uma forma – sem todavia determinar esta ou aquela –, uma forma expressa por diferença determinada, não distinta da significada, de maneira indeterminada, pelo género. Por 30

isso, o Comentador ao livro XI da *Metafísica* afirma que a *matéria prima* chama-se una por negação de todas as formas, enquanto que o género se chama uno pelo carácter comum da forma significada.

5 Torna-se assim evidente que, uma vez ajuntada a diferença e afastada a indeterminação, que era a causa da unidade do género, as espécies permaneçam diversas pela essência.

10 [12.] E porque, como se disse, a natureza da *espécie* é indeterminada em relação ao *indivíduo*, tal como a natureza do género o é em relação à espécie, segue-se que da mesma forma que o género, na medida em que se aplica à espécie, implica no seu significado,

15 embora de maneira indistinta, tudo o que é de maneira determinada na espécie. Também o que é espécie, na medida em que o que se aplica ao indivíduo, deve significar tudo o que essencialmente existe no indivíduo, embora de maneira indistinta. Assim, a

20 *essência da espécie* é significada pela palavra homem. Daí, o aplicar-se a Sócrates a palavra homem. Se, porém, a natureza da espécie é significada com a exclusão da *matéria designada*, que é *princípio de individuação*, ela se terá como parte. Deste modo, é

25 significado pela palavra humanidade, pois a humanidade significa o porquê de o homem ser homem. Ora, a *matéria designada* não é o porquê de o homem ser homem, e não é, portanto, de modo algum contida entre aqueles princípios a partir dos

30 quais o homem é homem. Uma vez que a humani-

dade inclui só no seu conceito aquilo de onde o homem tem de ser homem, é evidente que a matéria designada é excluída ou rejeitada do significado de humanidade. E como a parte não se aplica ao todo, resulta daí que a humanidade não se aplica nem ao 5
homem nem a Sócrates. Por isso, Avicena escreve que a quiddidade do composto não é o próprio composto de que ela é a quiddidade, embora a mesma quiddidade seja composta. Por exemplo, a humanidade, embora seja composta, não é o homem. Pre- 10
cisa, ao contrário, que seja recebida em alguma coisa, que é a matéria designada.

[13.] Mas porque, como foi dito, a designação da *espécie*, relativamente ao *género*, se faz pela *forma*, a 15
designação do *indivíduo*, relativamente à espécie, faz-se pela *matéria*. É necessário, portanto, que a palavra que significa aquilo de onde é tirada a natureza do género, com exclusão da forma determinada que aperfeiçoa a espécie, signifique a parte material 20
do todo, assim como o corpo é a parte material do homem. A palavra, porém, que significa aquilo de onde é tomada a natureza da espécie, com exclusão da matéria designada, significa a parte formal. Por 25
isso, a humanidade é significada como forma determinada e chama-se-lhe forma do todo, não certamente como se fosse forma ajuntada às partes essenciais, a saber, forma e matéria, tal como a forma de uma casa se ajunta às suas partes integrais; ela é antes a forma que é um todo, isto é, abrange a 30

forma e a matéria. Exclui, no entanto, o que é designado por matéria.

[14.] Assim, pois, é evidente que as palavras homem
5 e humanidade significam a essência do homem, mas de modo diverso, como foi dito, porque a palavra *homem* significa a essência humana como um todo, enquanto que não exclui a designação da matéria, mas implícita e indistintamente a contém, tal como
10 se disse que o género contém a diferença. Por isso, a palavra *homem* aplica-se aos indivíduos. Mas a palavra *humanidade* significa a essência humana como uma parte, porque não contém no seu significado senão aquilo que é próprio do homem
15 enquanto homem, e exclui toda a designação, pelo que não se aplica a indivíduos da espécie humana. É por isso que a palavra essência se encontra umas vezes aplicada à realidade, quando dizemos, por exemplo, que Sócrates é uma certa essência; outras
20 vezes nega-se, como acontece quando dizemos que a essência de Sócrates não é Sócrates.

CAPÍTULO III

[GÊNERO, ESPÉCIE E DIFERENÇA]

[1.] Depois de ter visto o significado da palavra essência nas substâncias compostas, vejamos de que modo se relacionam as noções de *género*, *espécie* e *diferença*. Ora, porque aquilo a que convém a noção de género ou de espécie ou de diferença é aplicado a este *singular* designado, é impossível que a noção *universal* de género e de espécie convenha à essência, na medida em que significa uma parte, como é o caso das palavras humanidade ou animalidade. Por isso, afirma Avicena que a racionalidade não é *diferença*, mas *princípio* de diferença. Pela mesma razão, a humanidade não é espécie, nem a animalidade é género. Também não se pode afirmar que a noção de género e de espécie convenha à essência tomada como determinada realidade existente fora dos *indivíduos*, como sustentavam os Platónicos, porque então o género e a espécie não se aplicariam ao indivíduo. De facto, não se pode dizer que Sócrates é aquilo que é separado dele, nem essa realidade separada serviria ao conhecimento deste indivíduo.

Resta, por isso, que a noção de gênero ou de espécie convenha à essência na medida em que significa um todo, como acontece nas palavras homem ou animal, que contêm implícita e indistintamente tudo o
5 que existe no indivíduo.

[2.] Ora, a *natureza* ou *essência* assim entendida pode ser considerada de duas maneiras. Segundo a noção própria, só pode ser considerada de uma
10 maneira, e esta é a sua consideração absoluta. Desta maneira, nada é verdadeiro acerca dela senão o que lhe convém como tal. Daí, tudo quanto se lhe atribua de outras realidades, será falsa atribuição. Por exemplo, ao homem como tal convém ser racional e
15 animal e outras determinações pertencentes à sua definição; mas ser branco ou preto, ou qualquer outra coisa que não pertença à noção de humanidade, não convém ao homem como tal. Daí a pergunta: Se esta natureza assim considerada pode ser
20 uma ou múltipla. A resposta é que não pode ser nem uma nem outra coisa, porque ambas estão fora do conceito de humanidade e ambas podem aplicar-se-lhe. Se a pluralidade pertencesse ao seu conceito, nunca poderia ser uma, sendo todavia uma, como
25 existe em Sócrates. De igual modo, se a unidade pertencesse ao seu conceito, então seria uma e a mesma a natureza de Sócrates e de Platão, e não poderia ser multiplicada em vários indivíduos. Por outras palavras, se se considera a essência segundo o ser que
30 tem nisto ou naquilo, então qualquer coisa lhe pode

ser aplicada por acidente em razão daquilo em que existe. Afirmar-se que o homem é branco porque Sócrates é branco não convém ao homem enquanto homem.

5

[3.] Ora, esta natureza tem um ser duplo: um nos *singulares* e o outro na *alma*. Conforme cada um deles, os *acidentes* acompanham a dita natureza. Nos singulares também ela tem um ser múltiplo, consoante a diversidade dos singulares. Todavia, segundo a sua primeira consideração, a consideração absoluta, nenhum destes acidentes é devido a esta natureza. Com efeito, é falso afirmar que a *essência do homem*, enquanto tal, tenha o ser neste singular, porque se o tivesse conviria ao homem enquanto homem e nunca estaria fora deste singular. De igual modo também, se conviesse ao homem, enquanto homem, não estar neste singular, nunca estaria nele. Mas é verdade afirmar que pertence ao homem, não enquanto homem, estar neste ou naquele singular, ou na alma. É, portanto, evidente que a *natureza do homem*, considerada absolutamente, faz abstracção de todo o ser, mas de tal maneira que não exclua algum deles. Esta natureza assim considerada aplica-se a todos os indivíduos.

10

15

20

25

[4.] Contudo, não se pode afirmar que a noção do *universal* convenha à natureza assim entendida, porque a *unidade* e a *comunidade* pertencem à noção do universal, mas nenhum dos dois convém à natureza

30

humana segundo a sua consideração absoluta. Com efeito, se a comunidade pertencesse ao conceito de homem, então a comunidade encontrar-se-ia em tudo aquilo em que a humanidade se encontrasse também. E isto é falso, porque em Sócrates não se encontra qualquer comunidade, mas tudo o que existe nele é individuado. Igualmente também não se pode afirmar que a noção de género ou de espécie aconteça à natureza humana segundo o ser que tem nos indivíduos, porque a natureza humana não se encontra nos indivíduos segundo a unidade, de modo que seja uno aquilo que convém a todos, como o exige a noção de universal. Resta, portanto, que a noção de espécie aconteça à natureza humana segundo aquele ser que tem no intelecto.

[5.] De facto, a própria natureza humana tem no intelecto um ser separado de todas as *realidades individuantes*. Daí o possuir uma noção uniforme com todos os *indivíduos* existentes fora da alma, na medida em que, no mesmo grau, ela é uma semelhança de cada um e conducente ao conhecimento de todos enquanto homens. E do facto de possuir tal relação com todos os indivíduos, o intelecto descobre a noção de espécie e a atribui a si. Daí a palavra do Comentador [Averróis] no princípio do tratado *Da Alma*: «É o intelecto que produz nas coisas a universalidade.» Também Avicena diz o mesmo na sua *Metafísica*. Ainda que esta natureza pensada tenha a noção do universal enquanto se compara às

coisas fora da alma, porque é una a semelhança de todas, no entanto, na medida em que tem o ser neste ou noutro intelecto, ela é uma certa espécie pensada particular. Por isso, é evidente o erro do Comentador no III livro *Da Alma*, que pretendeu 5 concluir da universalidade da forma pensada a unidade do intelecto em todos os homens, porque a universalidade não pertence àquela forma segundo o ser que tem no intelecto, mas segundo o que se refere às coisas como sua semelhança. É como se 10 houvesse uma estátua corporal a representar muitos homens. Essa imagem ou espécie da estátua representaria um ser singular e próprio consoante o que existisse nesta matéria, mas teria a representação comum de vários homens. 15

[6.] A natureza humana, considerada absolutamente, convém a Sócrates, enquanto que a noção de espécie não lhe convém segundo a sua consideração absoluta, mas é própria dos acidentes que a acompanham segundo o ser que tem no intelecto. Segue-se, portanto, que a palavra espécie não é aplicada a Sócrates – como se dissesse que Sócrates é uma espécie. Tal aconteceria necessariamente se a noção de espécie conviesse ao homem segundo o ser que 25 tem em Sócrates, ou segundo a sua consideração absoluta, a saber, enquanto é homem. De facto, tudo quanto convém ao homem como tal se aplica a Sócrates. 30

[7.] Todavia, convém aplicar-se ao *género* por si, porque está na sua definição. A aplicação ou *predicação* é, com efeito, qualquer coisa que se completa mediante a acção do intelecto. Este compõe e divide,
5 tendo como fundamento, na própria realidade, a unidade do que é dito um do outro. Por isso, a noção de *predicabilidade* pode ser incluída na noção desta intenção de género, formado igualmente por um acto do intelecto. Não obstante aquilo a que o
10 intelecto atribui a intenção da predicabilidade, compondo um com outro, não é a própria intenção do género, mas antes aquilo a que o intelecto atribui a intenção de género, por exemplo, o que é significado pela palavra animal.

15

[8.] Assim, portanto, se torna claro como a *essência* ou *natureza* se relaciona com a *noção de espécie*, porque a noção de espécie não faz parte das que lhe convêm segundo a sua absoluta consideração, nem
20 se trata dos acidentes que a acompanham segundo o ser que tem fora da alma, tal como a brancura ou a negrura; mas trata dos acidentes que a acompanham segundo o ser que tem no intelecto. Por esta forma lhe convém também a *noção de género* ou de dife-
25 rença.

CAPÍTULO IV

[SUBSTÂNCIAS SEPARADAS]

[1.] Resta agora ver por que modo há essência em *substâncias separadas*, a saber, na *alma*, na *inteligência* e na *causa primeira*. Embora todos aceitem a simplicidade da causa primeira, alguns esforçam-se, no entanto, por introduzir a composição de forma e 5 de matéria nas inteligências e na alma. O iniciador desta posição parece ter sido Avicébron, no seu livro *Fonte da Vida*. Isto, porém, opõe-se em geral às doutrinas dos filósofos, que consideram estas substâncias separadas da matéria e provam que não têm 10 matéria alguma. A sua demonstração mais forte é tirada da capacidade do entender nelas existente. De facto, vemos que as formas não são inteligíveis em acto a não ser na medida em que são separadas da matéria e das suas condições, nem se tornam inteli- 15 gíveis em acto a não ser em virtude da *substância inteligente*, na medida em que são recebidas nela e movidas por ela. Importa, pois, que em qualquer substância inteligente haja uma total imunidade a respeito da matéria, de tal modo que nem tenha 20

matéria como parte dela, nem também seja como forma impressa na matéria, como acontece nas formas materiais.

5 [2.] Ninguém pode dizer que qualquer matéria possa impedir a inteligibilidade. Só o pode fazer a matéria corporal. De facto, se isto não pertencesse senão à noção da matéria corporal, como a matéria só se chama corporal enquanto se mantém sob
10 forma corporal, seria necessário que a matéria tivesse a propriedade de impedir, a partir da forma material, a inteligibilidade. Tal não pode acontecer, porque também a própria forma corporal é inteligível em acto como as outras formas, enquanto é
15 tirada da matéria. Por isso, nem na alma nem na inteligência há, de maneira alguma, composição de matéria e forma, para que a inteligência aí seja recebida do mesmo modo que nas substâncias corporais. Mas na alma e na inteligência há composição
20 de forma e de ser. Por isso, no comentário da nona proposição do livro *Das Causas* lê-se que a inteligência tem a forma e o ser, entendendo-se aí a forma pela própria quiddidade ou natureza simples.

25 [3.] É fácil de ver como pode ser assim. Se duas realidades, quaisquer que elas sejam, estão numa relação tal, que uma é causa do ser da outra, aquela que tem a razão de causa pode ter o ser sem a outra, mas não vice-versa. Ora, uma tal relação encontra-se
30 entre forma e matéria, porque a forma dá o ser à

matéria, e é, portanto, impossível a matéria existir sem alguma forma; todavia, não é impossível existir alguma forma sem matéria, pois a forma, enquanto forma, não tem dependência a respeito da matéria. Mas se se encontram algumas formas que só podem 5 existir na matéria, isso acontece-lhes na medida em que são afastadas do *primeiro princípio*, que é *acto primeiro* e *puro*. É, por isso, que as formas mais próximas do primeiro princípio são formas por si subsistentes sem matéria, pois a forma, segundo todo o 10 seu género, não precisa de matéria, como foi dito, e deste modo as formas são inteligências, e por isso não é preciso que as essências ou quiddidades destas substâncias sejam distintas da própria forma.

[4.] Nisto, portanto, difere a essência da *substância composta* e da *substância simples*: a essência da substância composta não é apenas forma mas abrange 15 forma e matéria; a essência da substância simples, por seu lado, é apenas forma. Deste facto decorrem outras duas diferenças. A primeira é que a essência da substância composta pode ser significanda como todo ou como parte, o que acontece por causa da designação da matéria, como acima se disse. Por 20 isso, não se aplica, de qualquer modo, a essência da coisa composta à mesma coisa composta, pois não pode afirmar-se que o homem é a sua própria quiddidade. Mas a essência de uma coisa simples, que é a sua forma, não pode ser significanda senão como 25 todo, por nada existir ali além da forma para a rece-

ber. Por consequência, seja qual for o modo como se tome a essência da substância simples, que é a sua forma, a ela se aplica. Daí a afirmação de Avicena: «A quiddidade do simples é o próprio simples», porque não há outra coisa para a receber. A segunda
5 diferença é que as essências das coisas compostas, do facto de serem recebidas na matéria designada, multiplicam-se segundo as divisões da matéria, do que acontece serem algumas da mesma espécie e numericamente diferentes. Mas como a essência da
10 substância simples não é recebida na matéria, não pode haver aí tal multiplicação e não se pode encontrar naquelas substâncias vários indivíduos da mesma espécie. Aí há tantos indivíduos quantas as
15 espécies, como escreve expressamente Avicena.

[5.] Portanto, estas *substâncias*, embora sejam *formas* sem *matéria*, não têm, contudo, uma simplicidade total, nem são *acto puro*, mas têm mistura de
20 *potência*. Eis como o facto é manifesto: Tudo o que não pertence ao conceito da *essência* ou da *quiddidade*, vem do exterior e entra na composição juntamente com a essência, porque nenhuma essência pode ser compreendida sem aquilo que constitui as
25 partes da essência. Ora, toda a essência ou quiddidade pode ser compreendida sem que alguma coisa seja compreendida acerca do seu ser, pois eu posso compreender o que é o homem ou a fénix e, todavia, ignorar se existe na natureza. É, portanto, claro
30 que o *ser* é diferente de *essência* ou *quiddidade*. A

menos que haja alguma coisa cuja quiddidade seja o seu próprio ser, esta coisa não pode ser senão uma e primeira, porque é impossível uma coisa ser multiplicada de maneira diferente da adição de uma diferença, tal como a natureza do género se multiplica 5 em espécies, ou pelo facto de uma forma ser recebida em diversas matérias, tal como a natureza da espécie se multiplica em diversos indivíduos, ou então, pelo facto de um ser absoluto e o outro ser recebido em outrem. É como se houvesse um determinado calor separado de um calor não separado da sua própria separação. Se, porém, se apresenta uma coisa, que seja apenas ser, de modo que o mesmo ser seja subsistente, este ser não receberá a adição da diferença, porque já não seria apenas ser, mas ser e, 15 além disso, uma forma determinada; e muito menos receberia a adição de matéria, porque então seria ser não subsistente mas material. Daí se conclui que tal coisa, que é o seu ser, não pode ser senão única. Importa, pois, que em qualquer outra coisa para além dela, uma coisa é o seu ser e outra coisa é a sua quiddidade ou natureza ou forma. Por isso, é preciso que nas inteligências haja um ser para além da forma. Eis a razão por que se diz que a *inteligência é forma e ser*. 20 25

[6.] Tudo o que convém a qualquer coisa é causado pelos princípios da sua natureza, como a capacidade de rir no homem, ou provém de algum *princípio extrínseco*, como a luz na atmosfera, proveniente do 30

Sol. Ora, é impossível que o mesmo ser seja causado pela mesma forma ou quiddidade da coisa – falo como de causa eficiente – porque assim determinada coisa seria causa de si própria e se produziria a si própria na existência. Portanto, importa que toda a realidade, cujo ser é diferente da sua natureza, receba o ser de outrem. E porque tudo o que é *por outrem* se reduz ao que é *por si*, como à sua causa primeira, importa que haja alguma realidade que seja causa de ser de todas as realidades, porque ela própria é apenas *Ser*. Aliás, ir-se-ia até ao infinito nas causas, porque tudo o que não é apenas *Ser* tem causa do seu ser, como se disse. É claro, portanto, que a inteligência é forma e ser e que tem o ser a partir do *primeiro Ente*, que é apenas *Ser*. Este *Ser* é a *causa primeira*: Deus.

[7.] Tudo o que recebe alguma coisa de outrem existe em *potência* a respeito desse outrem, e o que é recebido nele é seu *acto*. É necessário, portanto, que a própria *quiddidade* ou *forma*, que é a inteligência, esteja em potência relativamente ao ser que recebe de Deus. Esse ser é recebido à maneira do acto. Assim, encontra-se o acto e a potência nas inteligências, que não a forma e a matéria, a não ser em sentido equívoco. Por isso, também o padecer, o receber, o ser sujeito e tudo o mais, que parecem convir às coisas em razão da matéria, convêm de maneira equívoca às *substâncias intelectuais* e às *substâncias corporais*, como escreve o Comentador no livro III

Da Alma. E porque, como foi dito, a quididade da inteligência é a própria inteligência, por isso a quididade ou sua essência é o mesmo que ela própria, e o seu ser recebido de Deus é aquilo em que subsiste na natureza das coisas. Por este motivo, alguns dizem 5 que estas substâncias são compostas a partir do que é e do por que é, ou então, daquilo que é ser, como escreve Boécio.

[8.] E porque nas inteligências se coloca a *potência* e 10 o *acto*, não será difícil encontrar uma multidão de inteligências, o que seria impossível se nelas não houvesse alguma potência. Daí a afirmação do Comentador no livro III *Da Alma*: Se a natureza do intelecto possível fosse ignorada, não poderíamos 15 encontrar multiplicidade nas *substâncias separadas*. Elas distinguem-se, portanto, entre si segundo o grau de potência e acto, de que a inteligência superior, que é mais próxima do primeiro princípio, tem mais acto e menos potência, e assim por diante. 20

[9.] Isto completa-se na *alma* humana, que assegura o último grau entre as *substâncias espirituais*. Por isso, o seu intelecto possível relaciona-se com as formas inteligíveis, como a matéria prima, que assegura 25 o último grau no ser sensível, e com as formas sensíveis, como escreve o Comentador [Averróis] no III livro *Da Alma*. É por esse motivo que o Filósofo [Aristóteles] a compara à tábua em que nada está escrito. E porque ela tem mais potência do que 30

as outras *substâncias intelectuais*, ela torna-se a tal ponto próxima das coisas materiais, que a realidade material é levada a participar no seu ser, de modo que da *alma* e do *corpo* resulte um só ser num só
5 composto, embora esse ser, enquanto pertence à alma, não seja dependente do corpo. Por isso, depois desta forma, que é a alma, encontram-se outras formas que têm mais potência e são próximas da matéria, enquanto o seu ser não existe sem
10 matéria. Entre estas formas, encontra-se uma forma e graus até às primeiras formas dos elementos, que são as formas mais próximas da matéria. Daí o não terem alguma actividade, a não ser segundo a exigência das qualidades activas e passivas e outras
15 pelas quais a matéria se dispõe a receber a forma.

CAPÍTULO V

[ESSÊNCIA NAS DIVERSAS REALIDADES]

[1.] Depois de visto o que precede, compreende-se claramente de que maneira a *essência* se encontra nas diversas realidades. Com efeito, há três modos de haver *essência nas substâncias*. Em primeiro lugar, há qualquer coisa, à semelhança de *Deus*, cuja essência é o seu próprio ser. Por isso, há alguns filósofos a afirmar que *Deus* não possui *quididade* ou *essência*, por a sua essência se confundir com o seu ser. Do facto se conclui Ele não estar num género, porque tudo o que está num género precisa de ter quididade para além do próprio ser, uma vez que a quididade ou natureza do género ou da espécie não se distingue segundo a razão da natureza naquilo de que é género ou espécie, mas é o ser diverso em seres diversos.

15

[2.] Mas se afirmamos que *Deus é apenas ser*, não caímos no erro daqueles que disseram que Ele é o ser universal pelo qual qualquer coisa existe formalmente. De facto, o ser de *Deus* é tal, que não pode

20

ser-lhe feita adição alguma. Pela sua própria pureza, é ser distinto de todo o ser. Por isso, no comentário à nona proposição do livro *Das Causas* afirma-se que a individuação da primeira causa, que é apenas
5 ser, se faz por sua pura bondade. Ora, o ser comum, da mesma forma que não inclui no seu conceito qualquer adição, também não inclui no seu conceito a exclusão da adição, porque, se fosse o caso, nada poderia entender-se como ser o que ao ser se ajun-
10 tasse alguma coisa.

[3.] De igual modo também, embora Deus seja apenas ser, não se segue lhe faltem as restantes perfeições e nobrezas. Antes, possui todas as perfeições
15 existentes em todos os géneros, porque se afirma simplesmente perfeito, como o dizem o Filósofo e o Comentador no livro V *Da Metafísica*. Possui-as, porém, de modo mais excelente do que todas as realidades, porque n'Ele são um só e nas outras têm
20 diversidade. Isto acontece, porque todas as perfeições lhe convêm segundo o seu ser simples, como se alguém, por uma só qualidade, pudesse realizar as operações de todas as qualidades, possuísse naquela única qualidade todas as outras qualidades. Assim,
25 Deus, no seu ser, possui todas as perfeições.

[4.] Há um segundo modo de encontrar a *essência nas substâncias intelectuais criadas*. Nelas, o ser é uma coisa e a essência é outra, embora a essência
30 exista sem matéria. É que o ser das substâncias não é

absoluto, mas recebido e, por isso, limitado e finito relativamente à capacidade da natureza do que as recebe. Por outro lado, a natureza ou quiddidade das substâncias é absoluta, não recebida em determinada matéria. Por isso, escreve-se no livro *Das Cau-* 5 *sas* que as inteligências são inferiormente infinitas e superiormente finitas, pois são finitas quanto ao ser que recebem do que lhe é superior, mas não são inferiormente finitas, porque as suas formas não se limitam à capacidade de qualquer matéria que as 10 recebe. Por isso, em tais substâncias não se encontra uma multidão de indivíduos numa só espécie, como se disse, a não ser na *alma humana*, por causa do corpo a que se une. E posto que a sua *individação* dependa ocasionalmente do corpo quanto ao seu 15 começo, porque só adquire ser individuado no corpo de que é acto, todavia daí não se segue que, desaparecido o corpo, pereça a individuação. Possuindo um *ser absoluto*, a partir do qual adquiriu o *ser individuado*, de onde foi feita a forma deste 20 corpo, aquele ser permanece sempre individuado. Por isso, afirma Avicena que a *individação das almas* e a sua multiplicação dependem do corpo quanto ao seu princípio, mas não quanto ao seu fim.

25

[5.] E porque nestas substâncias a quiddidade não é o mesmo que ser, elas podem ordenar-se numa *categoria*. Por isso, encontra-se nelas o género, a espécie e a diferença, embora as suas diferenças próprias nos sejam ocultas. Com efeito, mesmo nas coisas 30

sensíveis as próprias *diferenças essenciais* são desconhecidas; daí serem significadas pelas *diferenças acidentais* que provêm das essenciais, tal como a causa é significada pelo seu efeito e o bípede é apresentado
5 como a diferença do homem. Ora, os acidentes próprios das substâncias imateriais são-nos desconhecidos. Assim é que não podemos apontar as suas diferenças nem por si nem pelas diferenças acidentais.

10 [6.] Deve-se, no entanto, advertir que não é do mesmo modo que se toma o género e a diferença naquelas substâncias e nas substâncias sensíveis. Nas *substâncias sensíveis*, o género é tomado a partir do que é material na coisa, e a diferença a partir do que
15 é formal na mesma. Por isso, Avicena escreve no começo do seu livro *Da Alma* que a forma nas coisas compostas de matéria e forma «é *diferença simples* daquilo que se constitui a partir dela». Não se trata, porém, de que esta forma seja a diferença, mas porque
20 que é princípio da diferença, como o mesmo diz na sua *Metafísica*. Chama-se à tal diferença uma «diferença simples», porque é tomada do que é parte da quiddidade da coisa, ou seja, é tomada da forma. Como, porém, as *substâncias imateriais* são quiddi-
25 des simples, a diferença não pode ser tomada nelas de uma parte da quiddidade, mas deve ser tomada de toda a quiddidade. Por isso, no começo do livro *Da Alma* escreve Avicena que «só têm diferença simples as espécies cujas essências são compostas de matéria
30 e forma».

[7.] Igualmente, é a partir de toda a essência que se toma o género, mas de modo diferente. De facto, uma *substância separada* convém com uma outra na imaterialidade. Diferem entre si pelo grau de *perfeição*, segundo o seu afastamento da potenciali-
dade e aproximação ao acto puro. É, portanto, a partir daquilo que as acompanha, enquanto são imateriais, que o género é tomado nelas, como acontece com a intelectualidade ou qualquer outra coisa do mesmo tipo. Porém, é a partir daquilo que acompanha nelas o seu grau de perfeição que é tomada nelas a diferença, aliás por nós desconhecida. E não importa que estas diferenças sejam acidentais, porque são segundo uma maior ou menor perfeição, o que não diversifica a espécie, pois o grau de perfeição, ao receber a mesma forma, não diversifica a espécie, assim como o mais branco e o menos branco participam de uma brancura da mesma natureza. Mas o diverso grau de perfeição nestas mesmas formas ou naturezas participadas diversifica a espécie, tal como a natureza procede, por graus, das plantas aos animais. Há seres intermédios entre animais e plantas, segundo o Filósofo no livro VII do tratado *Dos Animais*. Também não é necessário que a divisão das substâncias intelectuais se faça sempre por duas diferenças verdadeiras, porque é impossível tal acontecer em todas as coisas, como escreve o Filósofo no livro XI do tratado *Dos Animais*.

[8.] Há um terceiro modo de a *essência* se encontrar nas *substâncias* compostas de matéria e forma, onde o ser é recebido e finito, pelo facto de possuir *ser por outrem*, tal como a sua natureza ou quiddidade é
5 recebida na *matéria designada*. Por isso, são finitas pela parte superior e pela parte inferior. Nelas, por causa da divisão da matéria designada, é possível a multiplicação de indivíduos numa única espécie. Já escrevemos acima como nisto a essência se relaciona
10 com as intenções lógicas.

CAPÍTULO VI

[ESSÊNCIA NOS ACIDENTES]

[1.] Agora resta ver de que modo a *essência* existe nos *acidentes*, pois já se falou do modo de ela estar em todas as substâncias. E porque, como se disse, a essência é o que se significa pela definição, importa que os acidentes tenham uma essência tal como 5 têm uma definição. Têm, porém, uma *definição incompleta*, porque só pode definir-se um sujeito posto na sua definição. É assim, porque os acidentes não têm um *ser por si*, separado do sujeito. Mas, assim como um ser substancial resulta de matéria e 10 forma quando estas entram na composição, igualmente o ser accidental resulta do acidente e do sujeito quando o acidente chega ao sujeito. Por isso, também nem a forma substancial nem a matéria têm *essência completa*, pois na definição da forma 15 substancial importa pôr aquilo de que é forma, e assim a sua definição é por adição de alguma coisa que é exterior ao seu género, como acontece com a definição do acidente. Esta a razão de colocar na definição da alma o corpo a partir do natural que 20

considera a alma só enquanto é forma de um corpo físico.

[2.] Todavia, há uma diferença entre as *formas substanciais* e *acidentais*, porque, assim como a forma substancial não tem por si um ser absoluto sem o que lhe advém, o mesmo acontece com a *matéria*. Por isso, é pela conjunção de ambas que resulta aquele ser em que a realidade subsiste por si e nelas se torna uno por si. Uma determinada essência resulta da sua conjunção. Daí que a forma, embora, em si considerada, não tenha a noção completa da essência, todavia é parte da *essência completa*. Mas aquilo a que o acidente advém é um ente, em si completo, subsistente no seu ser, verdadeiramente um ser que precede naturalmente o acidente que lhe é ajuntado. Por isso, o *acidente ajuntado*, a partir da sua conjunção com o que lhe advém, não causa aquele ser no qual a realidade subsiste e pelo qual a realidade é um *ente por si*; mas causa determinado *ser segundo*, sem o qual uma realidade subsistente não pode ser compreendida, assim como o primeiro não pode ser compreendido sem o segundo. De onde se conclui que a partir do acidente e do sujeito não resulta o *um por si*, mas o *um por acidente*. Uma determinada essência não resulta da sua conjunção, como resulta da conjunção da forma relativamente à matéria. Por esse motivo, o acidente não contém a noção da essência completa, nem é parte de uma essência completa. Mas assim como é ente de

maneira relativa, assim também tem uma essência de maneira relativa.

[3.] Mas porque aquilo que é máximo e mais verdadeiro em qualquer género é causa do que existe 5 depois naquele género – por exemplo, o fogo, que está no cume da quentura, é causa do calor nas coisas quentes, como se lê no livro II da *Metafísica* – a substância, que é primeira no género do ente, possuindo a essência no grau máximo de verdade, 10 importa que seja causa dos acidentes que participam, de maneira secundária e relativa, na noção do ente. Tal acontece, todavia, de várias maneiras. De facto, porque as partes da substância são a matéria e a forma, alguns acidentes acompanham sobretudo a 15 forma, e outros a matéria. Há, porém, uma determinada forma cujo ser não depende da matéria, como é o caso da *alma intelectual*. Mas a matéria só tem ser mediante a forma. De onde se deduz que nos acidentes que acompanham a forma há alguma 20 coisa que não tem comunicação com a matéria, como é o caso do entender, que não funciona por órgão corporal, como prova o Filósofo no livro III *Da Alma*. Mas há outras coisas, de onde resulta a forma, que têm comunicação com a matéria, como 25 é o caso do sentir. Mas nenhum acidente atinge a matéria sem comunicação com a forma.

[4.] Todavia, naqueles *acidentes* que atingem a matéria encontra-se uma certa diversidade. De 30

facto, alguns acidentes atingem a matéria segundo a relação mantida com uma forma específica, como acontece com o sexo masculino e o sexo feminino nos animais, cuja diversidade se reduz à matéria,
5 como se escreve no livro X da *Metafísica*. Por este motivo, desaparecida a forma animal, os ditos acidentes só permanecem de maneira equívoca. Outros acidentes, porém, atingem a matéria segundo a sua relação com a forma geral. Por isso, desaparecida a
10 *forma específica*, ainda nela permanecem, como é, por exemplo, a negrura da pele no etíope, a qual provém da mistura dos elementos e não da natureza da alma. Por isso, mantém-se nele depois da morte.

15 [5.] E porque cada coisa é individuada a partir da sua matéria e colocada num género ou espécie pela sua forma, os acidentes que acompanham a matéria são acidentes do indivíduo, segundo os quais os indivíduos da mesma espécie diferem entre si. Os
20 acidentes, porém, que acompanham a forma são as paixões próprias do género ou da espécie, de modo que se encontram em todos os que participam a natureza do género ou da espécie, tal como a faculdade de rir no homem acompanha a forma, porque
25 o rir acontece a partir de certa apreensão da alma do homem.

[6.] Advirta-se ainda que os *acidentes* são causados, às vezes, a partir dos *princípios essenciais* segundo
30 um *acto perfeito*, como é o caso do calor no fogo,

que é sempre quente; outras vezes, porém, são-no apenas segundo a aptidão. Um complemento vem de um agente exterior, como é o caso da diafaneidade na atmosfera, que se realiza mediante o corpo lúcido exterior. Nestes casos, a aptidão é acidente inseparável; mas é separável o complemento que se lhe ajunta de algum princípio exterior à essência da realidade ou que não entra na constituição da realidade, como o mover-se ou coisa semelhante.

[7.] Advirta-se também que nos acidentes o *género*, a *diferença* e a *espécie* assumem significado do que têm nas substâncias. Com efeito, porque nas substâncias, a partir da forma substancial e da matéria, se faz uma unidade por si, com uma determinada natureza resultante da sua conjugação, natureza que é colocada a justo título na categoria da substância, são as palavras concretas que significam o composto, que a justo título se diz estarem no género, tal como acontece com as espécies ou os géneros, por exemplo, homem ou animal. A forma ou matéria, porém, só está deste modo na categoria por redução, tal como se afirma que os princípios estão no género. Mas do acidente e do sujeito não se faz uma unidade por si. Daí o não resultar da sua conjugação qualquer natureza a que a intenção do género ou da espécie possa ser atribuída. Esta a razão de as palavras accidentais concretas, por exemplo, branco e músico, não se colocarem numa categoria, como são as espécies ou os géneros, a não ser por forma

reductora. Tal acontece somente quando são significados em abstracto, por exemplo, brancura e música. E porque os accidentes não se compõem de matéria e forma, não pode neles ser tomado o
5 género por matéria e a diferença por forma, como acontece nas substâncias compostas. Mas importa que o género primeiro seja tomado do próprio modo de ser, segundo o qual o ente assume diversas designações, conforme é anterior e posterior, relati-
10 vamente aos *dez géneros das categorias*. Por exemplo, a categoria *quantidade* toma essa designação a partir do facto de ser medida da *substância*; é *qualidade*, enquanto é uma disposição da substância, e assim por diante, segundo o Filósofo no livro IX da *Meta-*
15 *física*.

[8.] As *diferenças nos accidentes* verificam-se a partir da diversidade dos princípios que os causam. E porque as paixões próprias são causadas pelos princí-
20 pios próprios do sujeito, o sujeito é posto na sua definição em lugar da diferença se são definidas no abstracto, conforme existem de maneira própria no género. Por exemplo, é próprio do camelo ter o focinho curvo. Mas aconteceria o contrário, se a sua
25 definição fosse tomada de forma concreta. Então, o sujeito seria posto na sua definição como género, porque então seriam definidos à maneira das substâncias compostas, em que a noção do género é tirada da matéria, como afirmamos que o camelo é
30 de focinho curvo. Acontece o mesmo se um aci-

dente é princípio de outro acidente, tal como o princípio da relação é acção, paixão e quantidade. É segundo estes três acidentes que o Filósofo divide a relação no livro V da *Metafísica*. Mas porque os princípios próprios dos acidentes nem sempre são manifestos, algumas vezes tomamos as diferenças dos acidentes pelos seus efeitos, como, por exemplo, se chama congregante ou dissociante às diferenças de cor, causadas pela muita ou pouca luz, de que provêm as diversas tonalidades da cor.

10

[9.] Assim, portanto, se conclui claramente como é que a essência existe nas substâncias e nos acidentes, nas substâncias compostas e simples, e de que modo em tudo isto se encontram as intenções lógicas universais, à excepção do *primeiro princípio* [Deus], que existe no cimo da simplicidade e ao qual não convém a noção de género ou de espécie e, conseguintemente, também não lhe convém a definição, por causa da sua simplicidade. N'Ele, damos por terminado este tratado. Assim seja.

15
20

POSFÁCIO

O PENSAMENTO FILOSÓFICO DE SÃO TOMÁS CENTRADO NO SER

O pensamento filosófico de São Tomás de Aquino é sobretudo estudado a partir do opúsculo *O Ente e a Essência*. Complementar a este opúsculo são *Os Princípios da Realidade Natural*, porventura de mais fácil compreensão e com doutrina que só abordará explicitamente nos seus comentários a Aristóteles.

Na Idade Média dominava a filosofia do Ser, ou seja, a *Ontologia*. Mas o certo é que existe não apenas um Ser, mas muitos seres, variados e distintos entre si, em número e em espécie. Gostaríamos de saber qual a sua origem, por que motivo são múltiplos e variados. Tanto Aristóteles como Tomás de Aquino têm do ser, não um conceito unívoco, mas análogo. Conhece ainda o ser em acto e em potência. O ser, enquanto tal, é objecto da filosofia primeira e aplica-se, analogamente, a todos os seres. Assim se formulam os transcendentais: o ser, o uno, o verdadeiro, o bom, o alguma coisa, os primeiros princípios, as noções generalíssimas que determinam imediatamente o conceito

de ser, acto e potência, essência e existência, substância e acidentes, causa e efeito...

Dentro da hierarquia dos seres, o nosso Doutor coloca Deus em primeiro lugar: ser vivo, subsistente, simplicíssimo, acto puro; depois, os Anjos e almas humanas separadas: seres vivos e subsistentes, compostos de acto e potência, de essência e existência; em terceiro lugar, seres vivos não subsistentes, compostos de matéria e forma; em quarto lugar, seres não vivos puramente corpóreos, compostos de matéria e forma; em último lugar, os acidentes.

São Tomás insiste no carácter análogo do ser: Deus é, o homem é, a pedra é. Os seres convêm em alguma coisa: em ser, mas distinguem-se uns dos outros em muito. Não é a mesma coisa ser substância e acidente. A *analogia* implica sempre alguma semelhança: um termo comum. Mas implica também alguma dissemelhança.

Há palavras *unívocas*, quando se aplicam a diversos objectos com um significado absolutamente idêntico. Assim a palavra animal aplica-se no mesmo sentido a um cavalo, a um cão e a um boi.

A palavra *equivoca* aplica-se a diversos objectos com um significado completamente distinto. Cão tanto pode ser um animal como uma constelação celeste.

O ser tem duas determinações primárias e imediatas: *em acto*, quando tem actualmente a existência que lhe corresponde; *em potência*, quando existe nas causas eficientes com capacidade de lhe dar a existên-

cia actual. Só Deus é acto puro; todos os demais seres chegam a acto depois de terem existido em potência. Mas este acto não é perfeito, pois continua com um fundo de potencialidade, que é raiz da sua capacidade de mudança, de movimento, de perfeição.

A *essência* de uma coisa é o que uma coisa é e o que se expressa pela sua definição. A *definição*, por seu lado, significa a natureza da espécie. A natureza é o mesmo que a essência, mas distingue-se dela pela razão, enquanto com essa palavra se designa a essência em ordem à operação.

A essência divide-se em substância simples (Deus) e composta (subsistente – anjos, almas separadas... – e não subsistente, corpórea) e accidental.

A essência dos seres criados (compostos de acto e potência, de matéria e forma) é determinável por dois actos: um intrínseco, que é o da forma, determinante da matéria, e um outro extrínseco, em todos os seres criados, que é o da existência, a qual põe a essência completa em acto. A essência define-se pelo modo próprio de existir que lhe corresponde: em si, ou em outrem.

São Tomás distingue *essência* e *existência*. A essência identifica-se com o ser num sentido amplíssimo e indeterminado, comum a todos os seres. Ao ser determinado, aparecem as diferenças, das quais resultam os *géneros* e as *espécies*.

A forma dá o ser, no sentido de que dá às essências a sua diferença específica e as constitui em *géneros* e *espécies* determinadas.

O indeterminado não pode existir, e a forma, substancial ou accidental, é a que determina a essência para que possa receber o acto da existência que lhe corresponde. A existência só pode receber-se sobre alguma essência concreta, determinada, particular.

Mas há distinção real entre essência e existência?... Deus é acto puro; as criaturas são compostas de acto e potência. Deus tem o ser por essência; as criaturas têm-no por participação. A distinção real entre essência e existência, por São Tomás colhida de Alfarabí, Avicena e Maimónides, decorre da teoria aristotélica do acto e potência e ainda a partir do seu conceito de ser: divino e criado. Qualquer essência, excepto a divina, não contém em si a existência actual.

«As essências dos seres contingentes, tanto substanciais como accidentais, podem ter ou não ter em acto a existência, ou podem perdê-la depois de a ter tido. Por conseguinte, nesses seres o acto da existência não se identifica com a sua essência nem no conceito nem na realidade. É algo extrínseco.» «Nas criaturas, essência e existência são duas coisas distintas, no conceito e na realidade.»¹

Decorrentes da essência e existência são a *substância* e os *acidentes*. Podem considerar-se em dois

1. Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía*, II, Madrid, BAC, 1966, pp. 851 e 852.

estados: potencial ou actual. Subsistir é o modo próprio que corresponde à substância (υποστασις). A substância pode ser infinita e finita, simples e composta, subsistente e não subsistente, espiritual e corpórea, completa e incompleta.

Deus cria primeiramente quatro substâncias elementares distintas, finitas, limitadas: *água, ar, terra e fogo*. Na produção destes quatro elementos entram em jogo a *matéria prima*, as *quatro formas substanciais* e o acidente de *quantidade*.

A matéria prima não preexiste às formas substanciais: é o primeiro sujeito de recepção das formas substanciais materiais. As formas espirituais são completas; as formas materiais são incompletas e, por isso, comunicáveis a outros sujeitos. A matéria é potencial, finita, indeterminada e determinável. As formas são actos determinantes. «O resultado da união da matéria prima e das formas substanciais é, não um, mas quatro indivíduos substanciais corpóreos, com os seus dois princípios essenciais constitutivos.»² A quantidade é um acidente, que supõe já constituído o seu sujeito substancial.

Na filosofia tomista assume notável relevo a teoria hilemórfica (*matéria e forma*). Consiste essencialmente num conceito dualista da realidade, em que se distinguem dois princípios intrínsecos constitutivos dos seres: em potência (matéria) e em acto (forma).

2. *Idem, Ibidem*, p. 881.

O amor da verdade, levado às últimas consequências, dentro de uma lógica rígida e de uma coerência exemplar, foi o segredo do êxito da filosofia de São Tomás de Aquino, iluminado pela fé em Deus e robustecido pela moral cristã. Antes de ser um génio, um sábio, foi um cristão, um santo.

PEQUENO VOCABULÁRIO DA ESCOLÁSTICA MEDIEVAL

ABSOLUTO vem do latim *absolvere*, com dois sentidos bem distintos: o de desligar, separar, libertar; e o de acabar, tornar perfeito. O seu antónimo é relativo. Em São Tomás de Aquino aparece com os dois sentidos.

ABSTRACTO, na Escolástica, é a noção de uma qualidade concebida independentemente dos sujeitos que a possuem. É complementada pela noção de concreto. Homem, por exemplo, é ideia concreta; humanidade é ideia abstracta.

ACIDENTE, no sentido técnico mais usual, é o que pode ter lugar ou desaparecer, sem destruição do sujeito. Assim o define Porfírio, que divide os acidentes em *separáveis* (por exemplo, o homem e o dormir) e *inseparáveis* (por exemplo, o etíope e o ser preto). Aristóteles considera o acidente uma determinação ou qualidade fortuita que pode ou não pertencer a um sujeito determinado, sendo completamente estranha à essência (ou substância) necessária, (por exemplo, o músico é branco); ou ainda, uma determinação ou qualidade que, embora não pertencendo à essência necessária de um sujeito determinado, é conexas

com a sua essência e necessariamente deriva da sua definição (por exemplo, a soma dos ângulos de um triângulo euclidiano vale dois rectos). Entre as dez categorias aristotélicas, uma é a substância e nove são os acidentes: qualidade, quantidade, relação, acção, paixão, tempo, lugar, situação e posse. O acidente só existe pela substância e na substância.³

ACTO é o próprio exercício da actividade, por oposição à potência; é forma, por oposição à matéria. Uma possibilidade indeterminada, quando se determina, torna-se acto do mais baixo grau, mas esta espécie de potência actual chega finalmente a uma realidade, que é o acto do mais alto grau.⁴ O extremo limite inferior da potência é a matéria prima, pura potencialidade indeterminada, enquanto Deus é acto puro, sem mistura de potencialidade. O acto está para a potência como o construir está para o saber construir.

ALMA é o princípio da vida, do pensamento e de ambos ao mesmo tempo, enquanto realidade distinta do corpo, pelo qual manifesta a sua actividade. Constitui uma entidade em si, uma substância.

ANALOGIA é a identidade da relação que une dois a dois os termos de dois ou vários pares. São Tomás de Aquino distingue *analogia de atribuição* de *analogia de proporção*

3. Jean Madiran, notas a Saint Thomas d'Aquin, *Les principes de la réalité naturelle*, Paris, pp. 115-116.

4. Cf. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Paris, 1951, 16-17. Neste pequeno vocabulário seguimos preferencialmente Lalande. Consultámos ainda Nicola Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, 2ª ed., Turim, 1971.

(a definida atrás). A analogia de atribuição consiste no uso de termo nem unívoco nem equívoco. Homem, aplicado a Sócrates e a Platão, é unívoco; causa, em sentido judiciário e em sentido físico, é termo equívoco; ridente, aplicado a um rosto e a um jardim, é termo análogo. O ser de Deus e o ser das criaturas respeita à analogia de proporcionalidade, que não à analogia de atribuição, na linguagem de São Tomás e dos tomistas.

CATEGORIA, em latim *praedicamentum*, é palavra do vocabulário aristotélico com o significado primitivo de predicado da proposição. Categorias são as diferentes classes do ser ou as diferentes classes de predicados que se podem afirmar de um sujeito qualquer. Aristóteles distinguiu dez categorias: a substância e nove acidentes (quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, situação, posse, acção e paixão)

CAUSA. A palavra «causa» (αἰτία), segundo Aristóteles, Tomás de Aquino e outros escolásticos, pode ser formal (οὐσία), material (ὕλη), eficiente (αρχὴ τῆς κινήσεως) e final (τέλος). Os escolásticos distinguem a *Prima causa* (a que não tem causa), a *causa principal* e a *causa instrumental* (o operário e o utensílio), a *causa directa* e a *causa indirecta* (a que produz e a que deixa fazer), a *causa unívoca* e a *causa equívoca* (aquela que contém somente o mesmo e a que contém mais do que o efeito) e *causa aditiva* (que leva ao acto a causa principal). Causa é sempre correlativa de efeito. A causa eficiente de São Tomás de Aquino é apresentada a partir de Avicena, um dos principais representantes da filosofia árabe, de tradição sobretudo aristotélica, juntamente com Averróis. Avicena decompõe o agente em duas espécies de causas: a causa

motora e a causa eficiente. São Tomás utiliza como sinónimos os termos agente, causa motora e causa eficiente.

COISA, em latim *res*, designa tudo o que pode ser pensado, suposto, afirmado ou negado. Coisa, objecto e realidade são termos muitas vezes empregados como sinónimos. Mas rigorosamente os dois últimos são mais extensos, pois se aplicam a tudo o que é susceptível de ser percebido. Metafisicamente falando, há a considerar a coisa em si, sem supor outra coisa.

COMPOSTO é o formado de várias partes. O sentido *composto* é aquele em que duas partes da mesma expressão devem ser entendidas como aplicáveis em conjunto ao mesmo sujeito. Opõe-se ao *sentido dividido*, em que se aplicam separadamente. Por exemplo: os cegos não vêem. Mas na passagem evangélica (Mt 11,5 e Lc 7,22): «Os cegos vêem, os surdos ouvem», a frase é tomada no sentido dividido. A passagem do sentido composto ao sentido dividido, ou reciprocamente, dá azo aos sofismas, às ambiguidades.

CONCRETO é correlativo de abstracto.

CORPO é todo o objecto material constituído pela nossa percepção. O corpo humano opõe-se de alguma forma ao espírito e à alma.

CORRUPÇÃO emprega-se em filosofia para designar o conceito grego de φθορά oposto a γενεσις, geração, produção. Tal acontece quando uma coisa deixa de ser, ao ponto de ainda poder designar-se pelo mesmo nome. Uma tradução mais exacta seria «destruição».

DEFINIÇÃO exprime a essência de uma coisa. Esta essência é composta do género e das diferenças. De onde a regra escolástica segundo a qual a definição se faz pelo género próximo e pela diferença específica. Há a *definição nominal*, a que dá a conhecer o sentido de um termo a partir de palavra mais conhecida, de perífrase, de etimologia ou descrição. Exemplo: um gládio é uma espada. Há, depois, as *definições reais*, que enunciam e designam sem equívoco o que é o objecto expresso pelo termo a definir. Podem ser *extrínsecas* (pela causa eficiente ou pela causa final: a bília é um líquido segregado pelo fígado; o relógio é um instrumento para indicar a hora; ou também pelo modo de produção: o círculo é a superfície plana obtida pela revolução de uma recta à volta de um mesmo ponto central) e *intrínsecas* (descritivas: o homem é um bípede sem penas; e essenciais, que se fazem pelo género próximo e pela diferença específica: o homem é um animal racional).⁵

DEUS, do ponto de vista ontológico, tal como é visto por São Tomás de Aquino no opúsculo *O ente e a essência*, é um princípio único e supremo da existência e da actividade, quer seja entendido como substância imanente dos seres, quer seja entendido como causa transcendental criando o mundo fora dele, quer seja entendido como fim do universo. Deus é o ser dos seres, a causa das causas, o fim dos fins, o verdadeiro absoluto.

DIFERENÇA é relação de alteridade entre coisas que são idênticas sob outro aspecto. De onde a distinção escolástica das coisas *numericamente diferentes* (que não diferem por qualquer carácter intrínseco, mas só pelo facto de

5. Cf. J. Madiran, *Op. cit.*, p. 113, nota 1.

serem várias) e das coisas *especificamente diferentes* (diferem pela sua essência ou definição). A diferença também distingue uma espécie das outras espécies do mesmo género: é a chamada diferença específica.

DISTINÇÃO é o acto de separar, numa afirmação que se discute, o que se admite do que se não admite. Chama-se *distinção* numérica a que consiste apenas na repetição de uma apresentação julgada idêntica quanto ao conteúdo; *específica* ou intrínseca, em caso contrário; *real*, a que existe entre dois seres que podem ser efectivamente separados; *formal*, a que só pode ser feita por pensamento. Em Lógica, *distinção* aplica-se em princípio aos indivíduos; *diferença*, às espécies; *diversidade*, aos géneros.

DIVISÃO, em Lógica, é operação pela qual se reparte a extensão de um conceito (chamado género) em várias classes que são as extensões respectivas de outros conceitos (chamados géneros).

EFEITO é todo o fenómeno concebido como produto de uma causa, de uma causa eficiente ou eficaz.

ELEMENTO teve dois significados principais: o de componente primeiro de um todo composto; o de termo ou resultado de um processo de análise ou de divisão. O primeiro destes conceitos é o mais antigo, tendo sido apreciado por Platão e, mais ainda, por Aristóteles. Os elementos das palavras, por exemplo, são as letras. Note-se, porém, que os elementos podem-se chamar as entidades mais universais, como a água, o ar, a terra e o fogo, considerados simples e indivisíveis, como princípios (não gerados e incorruptíveis) de outros seres.

ENTE. Em latim, *ens*, particípio presente do verbo *sum* ou *esse* (ser), ente traduz o gerúndio português *sendo*. Traduz-se habitualmente por ser. A palavra *Ontologia*, que recentemente veio substituir a palavra *Metafísica*, tem origem no correspondente particípio presente grego: *ων, οντος*. São Tomás usa os dois termos (ente e ser), certamente por lhes encontrar alguma diferença. Os entes significam muitas coisas e em sentidos muito diversos. Anda ligada ao termo *entidade*, definida como sendo o que constitui a essência e a unidade de um género; também é um objecto concreto sem unidade ou identidade material; é ainda um objecto de pensamento desprovido de qualquer determinação particular.

EQUÍVOCO é uma palavra que pode ser explicada por várias maneiras diferentes, de natureza incerta. O cão, por exemplo, na medida em que é um animal e um astro, é uma palavra equívoca.

ESPÉCIE é um conceito considerado como formando parte ou sendo elemento de outro conceito. Platão utiliza a palavra ideia por espécie; Aristóteles confunde espécie com forma. São Tomás de Aquino também afirma que a espécie é a forma da coisa. «A doutrina da espécie, ou, como também se diz, da semelhança, que faria de intermediária entre o objecto e a potência cognitiva humana, domina o período clássico da Escolástica: é aceite por São Boaventura e por João Duns Escoto, Mas é abandonada pela Escolástica do século XIV». ⁶ O vocábulo anda ligado ao género, ao ponto de se falar de «género humano», quando os naturalistas falam de «espécie humana». ⁷

6. Abbagnano, *Op. cit.*, p. 825.

7. Cf. Lalande, *Op. cit.*, pp. 299-300.

ESSÊNCIA forma o fundo do ser, por oposição às modificações que só o atingem superficial ou temporariamente. Por oposição à existência, a essência é o que constitui a natureza de um ser. É a natureza conceptual de uma coisa: um poder de ser. Aristóteles define a essência como aquilo pelo qual qualquer coisa é o que é. Responde geralmente a perguntas como estas: Quem foi Sócrates? Um filósofo. Que é o açúcar? Um coisa branca e doce. Que é o homem? Um animal racional. Distinga-se, porém, a essência de uma realidade (qualquer que seja a resposta dada à pergunta) da *essência necessária* ou *substância*. Esta enuncia a realidade do que não pode deixar de ser e é o porquê da mesma realidade. Assim, o homem, definido como animal racional, é homem porque é racional. Se um homem, à pergunta: Que és?, responde: Sou um músico, a sua resposta não exprime verdadeiramente o que ele é de si mesmo, pois pode deixar de o ser. Mas se responde que é animal racional, então exprime o que não pode deixar de ser. A teoria da essência, embora diversa da substância, a ela pode conduzir. Aliás, na linguagem comum, o termo confunde-se com a essência necessária ou substância.

EXISTÊNCIA, em geral, é qualquer delimitação ou definição do ser. Pode assumir três significados particulares: modo de ser determinado ou determinável; modo de ser real ou de facto; modo de ser próprio do homem. Opõe-se à essência e ao nada. É a plena actualidade; aparece como ajuntamento à essência; é a realidade viva ou vivida, por oposição às abstracções e às teorias.

EXTENSÃO, em Lógica, é o «conjunto dos objectos (reais ou ideais, concretos ou abstractos) aos quais se aplica um elemento do conhecimento»; é ainda o «conjunto de

objectos ou de indivíduos considerados numa operação lógica, como quando se diz que a extensão do predicado, numa proposição, pode não ser senão uma parte da sua extensão total».

FIM é o termo, o limite, o ponto aonde se chega, a perfeição do que se quer realizar, o destino de um ser. Opõe-se a começo e a meio. São Tomás de Aquino distinguiu ainda o *fim bom* e o *fim mau*, o *fim comum* e o *fim próprio*, o *fim do agente* (por exemplo, o ganho do arquitecto) e o *fim da obra* (a casa que ele constrói), o *fim interior* e o *fim exterior*, o *fim último* e o *fim próximo*.

FORMA é o princípio de agir em cada uma das coisas. A forma dá ser à coisa. É muito utilizada pelos Escolásticos, na sequência de Aristóteles, com uma grande quantidade de epítetos: *forma substancial*, *forma exemplar*, *forma individual*. O seu oposto é a matéria. Historicamente, a palavra εἶδος de Aristóteles corresponde às duas palavras, de origem latina, forma e espécie, ainda que a forma tenha o sentido de carácter comum, e a espécie, o de classe constituída pela posse deste carácter comum. Segundo Aristóteles, forma é o princípio de organização e de unidade de cada um dos seres; nos Escolásticos, é princípio substancial de um ser individual. Nesta acepção, a forma ou causa formal é tida como um elemento constitutivo. Forma e figura são a mesma coisa, como se verifica no exemplo clássico da estátua de mármore, em que o mármore é a matéria e a estátua a forma ou figura, que por seu lado é acidente.

GÉNERO é uma classe que se distingue das outras, não só por algumas propriedades definidas, mas também por

uma série desconhecida de propriedades em número indefinido. «Quando duas classes existem numa relação tal, que a extensão de uma é uma das partes entre as quais pode ser dividida a extensão da outra, a primeira é chamada espécie, e a segunda, género, ao qual pertence a primeira.»⁸ Dois seres dizem-se da mesma espécie, quando se parecem mais um com o outro; do mesmo género, quando têm em comum alguns caracteres importantes.

GERAÇÃO, no sentido epistemológico, é o modo de produção de um objecto de pensamento, sobretudo o que constrói uma figura por um movimento determinado de uma outra figura já conhecida. O cilindro, por exemplo, é a figura gerada por um rectângulo que efectua uma revolução completa girando à volta de um dos seus lados. É termo muito usado por Aristóteles, com um sentido bem mais extenso do que a geração em português, precisando, por isso, de ser traduzida, em muitos casos, por produção.

HILEMORFISMO, termo de origem grega que tem no seu étimo o correspondente aos vocábulos portugueses matéria e forma, é a doutrina que explica os seres, segundo o conceito aristotélico e escolástico nelas contido.

IDENTIFICAÇÃO diz respeito à unidade de *substância*, no entendimento de Aristóteles. Pode ser *acidental*, quando dois atributos accidentais, por exemplo, branco e músico, são referidos à mesma coisa, ao mesmo homem, o que não significa, de facto, que o homem em geral seja branco ou músico.

8. *Idem, Ibidem*, p. 385.

INDIVÍDUO, «no sentido mais geral e mais complexo da palavra, é um objecto de pensamento concreto, determinado, que forma um todo reconhecível num real, oferecido quer pela experiência externa, quer pela experiência interna».⁹

INDIVIDUAÇÃO (princípio de). O princípio de individuação, termo introduzido na linguagem filosófica pelas traduções de Avicena, é o que faz um ser possuir não só um tipo específico, mas também uma existência singular, concreta, determinada no tempo e no espaço.

INTELECTO é sinónimo de entendimento e opõe-se à razão, faculdade do raciocínio discursivo.

INTENÇÃO, em linguagem escolástica, é a aplicação do espírito a um objecto de conhecimento e também o próprio conteúdo do pensamento, a que o espírito se aplica. Num outro sentido, no sentido ético, a intenção é um acto de vontade, orientado para um fim.

MATÉRIA é o que num ser constitui o elemento potencial, indeterminado, por oposição ao que é actualizado, à forma. Primitivamente, distinguia-se a *matéria prima* e a *matéria segunda*. Esta, porém, tornou-se sinónima da primeira e caiu em desuso, ao mesmo tempo que se esbatia na palavra matéria a ideia aristotélica de potencialidade pura.

NECESSÁRIO. Este termo significa a dependência da proposição implicada pela relação ao sistema de proposições

9. *Idem, Ibidem*, p. 495.

que a implicam, o encadeamento das causas e dos efeitos num sistema determinado. Opõe-se ao contingente e é correlativo da noção de possível. É necessária a proposição cuja contraditória implica contradição, ou é conhecida *a priori* por falsa.

PAIXÃO, uma das dez categorias de Aristóteles, é tudo o que se faz ou acontece a um sujeito. Opõe-se a acção. Note-se o carácter passivo daquela e o carácter activo desta. As «paixões da alma», a partir de Descartes (século XVII), suplantaram de todo o sentido aristotélico e escolástico da paixão.

PERFEITO, na definição de Aristóteles, seguido pelos Escolásticos, é o que corresponde exactamente a um conceito, a um tipo e a uma norma a que é impensável acrescentar alguma coisa na ordem considerada.

POR SI é o carácter próprio do conhecimento que o ser consciente tem de si mesmo, por oposição à existência em si.

POTÊNCIA diz respeito ao que pode tal ou tal coisa, ao que pode produzir-se ou ser produzido, mas que não existe actualmente na realidade. Não é um não-ser absoluto, como a privação, mas um não-ser relativo, uma possibilidade ambígua de contrários. Tende para o ser e deseja-o. É o que Aristóteles diz da matéria, cuja potência é uma das características principais: ela aspira à forma, isto é, à realização, ao acto.

PREDICAÇÃO é o acto de afirmar ou negar um predicado de um sujeito, por oposição quer às simples definições ou denominações, quer aos juízos indivisos ou impessoais em

que o predicado não se distingue do sujeito, quer, enfim, aos juízos de relação.

PRINCÍPIO é ponto de partida, fonte ou causa de acção, o que é primeiro em importância. Os princípios de uma ciência são o conjunto das proposições directoras, características, às quais todo o desenvolvimento ulterior deve ser subordinado. Os Escolásticos distinguiram o *princípio de ser*, o *princípio de vir a ser* e o *princípio de conhecer*. Princípio designa o que está na origem do raciocínio, do ser, do tempo. Toda a causa é um princípio, mas nem todo o princípio é uma causa. O princípio é mais geral do que a causa. Os princípios são verdades demonstradas, evidentes por si próprios. Os primeiros princípios da razão são o *princípio de identidade*, o *princípio de substância*, o *princípio de causalidade eficiente* e o *princípio de finalidade*.

PRIVAÇÃO é uma relação de um sujeito a um predicado que de facto não lhe pertence, mas que não é incompatível com alguma das características que formam a essência deste, como acontece com o homem que não está sentado. A negação de privação opõe-se à negação de incompatibilidade ou de exclusão. No vocabulário de Aristóteles, a privação opõe-se a posse e serve para designar a ausência num objecto de determinado atributo (privação de vista na planta, na toupeira, em certos animais nos primeiros dias de vida, num homem cego). O último exemplo é o mais significativo de privação. O ponto de partida de toda a geração é a privação da forma futura num sujeito que é apto a possuí-la e que aspira a possuí-la.

QUALIDADE é a maneira de ser (afirmada ou negada) de um sujeito. Implica uma certa duração, quer permanente

(como a ciência e a virtude), quer passageira (como o calor, o frio, a doença). Estende-se às atitudes, às afeições e até às figuras e aos números. A qualidade é o que pertence essencialmente ao indivíduo e o faz tal. Qualidades são os aspectos sensíveis da percepção. Há qualidades *primeiras* e *segundas*, *ocultas*...

QUANTIDADE, uma das categorias aristotélicas, é o medido ou mensurável; é o conjunto de todas as determinações de que se ocupam a aritmética, a geometria e a mecânica (número, grandeza, extensão, massa, movimento...).

QUIDIDADE (em latim *Quidditas*, no original grego de Aristóteles: το τι ην ειναι com tradução literal latina: *quod quid erat esse*) é um termo introduzido pelas traduções latinas das obras de Aristóteles, feitas pelos tradutores de Toledo, no século XIII, incluindo Miguel Escoto, a partir do árabe de Avicena e de Averróis. Significa essência necessária ou substancial ou substância. Exprime-se na definição. São Tomás de Aquino toma-a como sinónima de forma, de essência, de natureza.

RAZÃO, etimologicamente ligada a *ratus* (assegurado, fixado), é a faculdade de combinar conceitos e proposições. Ela será a própria actividade do espírito; é a guia autónoma do homem em todos os campos; é a própria substância ou a sua definição; é argumento ou prova, quando se diz: É preciso ouvir a razão do adversário; é relação em sentido matemático, quando se fala de razão directa ou razão inversa.

SER. Há o ser *verbo* e o ser *substantivo*. No primeiro caso, é termo simples, impossível de definir. Como substantivo,

ser é o que existe. Por seu lado, o *ser de razão* é objecto de pensamento artificialmente criado pelo espírito para as necessidades do discurso e sem existência em si, nem na representação concreta. Neste sentido, todas as ideias abstractas e gerais são, de alguma forma, seres de razão.

SIMPLES é o que não tem partes componentes. Opõe-se a composto.

SUBSTÂNCIA é o que há de permanente nas coisas que mudam. Ela é a primeira das dez categorias aristotélicas. A noção de substância nasce da percepção e da análise da mudança. Para que uma coisa mude, é preciso que permaneça presente sob os diversos aspectos sucessivos da mudança. O homem alegre, triste, doente, presente, ausente, é sempre o mesmo homem. A substância é o que existe por si mesmo, sem supor um ser diferente de que seja um atributo ou uma relação. Substância opõe-se ao acidente. A definição de substância não é unívoca, mas ambígua. Os Escolásticos distinguiam *substâncias completas* (um homem, por exemplo) e *substâncias incompletas* (o braço de um homem). Note-se, no entanto, que o braço, substância incompleta, só o é relativamente ao corpo, pois em si é substância completa. Há ainda quem distinga a *substância prima*, ser individual, por excelência o sujeito dos diversos predicados, e a *substância segunda*, o que pode ser secundariamente o sujeito de uma proposição, como são os termos gerais «o homem» e «o cavalo». A esta só se lhe pode chamar substância por analogia.

SUJEITO é tudo o que é submetido à reflexão, à discussão, aquilo de que se fala, o ser a que é atribuído o predicado. Há o *sujeito gramatical*, designado pela forma da proposi-

ção; o *sujeito lógico*, ou seja, a ideia a que se aplica a asserção; o *sujeito real*, no sentido aristotélico, o ser individual. Há ainda quem fale de *sujeito de inerência*, *sujeito metafísico*, *sujeito último*, um tanto confundidos com o sujeito real.

UNÍVOCA é a palavra que tem o mesmo sentido em dois empregos diferentes. Por exemplo, o Ser em Deus e o ser nas criaturas. Opõe-se a equívoco e, algumas vezes, a análogo.

AUTORES E OBRAS CITADAS

ARISTÓTELES (384-322 a.C.), autor de obra filosófica ímpar, que lhe valeu o título de ser por antonomásia «O Filósofo», traduzida para árabe e do árabe para latim sobretudo por Miguel Escoto (+ 1235) e nesta língua lido e assimilado por São Tomás de Aquino. Dele são aqui citados a *Metaphysica*, os *Libri Physicorum*, *De Generatione et corruptione*, *De anima*, *De animalibus*, *De causis*, *De caelo et mundo* e *Tópicos*.

AVERRÓIS (Ibn Rushd, 1126-1198), muçulmano espanhol de Córdova, falecido em Marrocos (Marraquexe), é por excelência «o Comentador» de Aristóteles. Dele aqui são citados os comentários à *Metafísica* e outras obras de Aristóteles, ainda que sempre com a identificação de «Comentador». Aqui são citados principalmente os *Comentários à Metafísica* e à *Física* de Aristóteles.

AVICEBRON (Salomão Ibn Gebirol, 1021-1058), judeu espanhol de Málaga, escreveu em árabe. Dele é aqui citada a *Fons vitae*.

AVICENA (Ibn Sina, 980-1037), médico muçulmano, nascido no Turquestão persa, é utilizado com frequência por São Tomás, bebendo sobretudo dos seus livros *Sufficientia* e *De Metaphysica*.

BOÉCIO (Mânlio Severino Boécio, nasceu em Roma por 480 e morreu executado em 524). Considerado o primeiro dos filósofos medievais e o último dos filósofos romanos, eminente humanista, depositário da sabedoria antiga e educador da Idade

Moderna. São Tomás de Aquino conheceu-lhe a obra e comentou-lhe o tratado sobre a Trindade. Aqui é citada a sua obra *De persona et dualis naturis* e o *De Hebdomada*.

CÍCERO (Marco Túlio 'Cícero', 106-43 a.C.), escritor do mais belo latim, orador de raça e filósofo ao seu jeito, embora sem a garra do pensamento grego. Aqui é citado apenas como exemplo.

PLATÃO (428-347 a.C.), a partir de Sócrates, é o criador de uma filosofia essencialmente idealista, que irá ser aproveitada por Santo Agostinho e seus discípulos, inclusive os fundadores da escola franciscana. Aqui é citado como filósofo.

SÓCRATES (470-399 a.C.), filósofo não escritor, influenciou poderosamente os dois mestres maiores da filosofia grega: Platão e Aristóteles. Aqui é citado como exemplo.

ESBOÇO BIOGRÁFICO DE SÃO TOMÁS DE AQUINO

TOMÁS, filho de Landolfo e de Teodora, nasceu no começo de 1225 no castelo de Roccasecca, condado de Aquino (Reino das Duas Sicílias). Sonhando porventura a família em vê-lo um dia abade do mosteiro de Montecassino, para ali o envia na infância, assumindo então a qualidade de oblato. De 1231 a 1239, na célebre abadia, faz os primeiros estudos. Frederico II, em 1239, expulsa os moradores desta casa religiosa e transforma-a em fortaleza. O jovem Tomás, de novo entregue aos cuidados paternos, é enviado para Nápoles, onde prossegue os estudos. Por 1244, ingressa na Ordem dos Pregadores ou Dominicanos. A família opõe-se e retém-no em casa, de Maio de 1244 a Agosto de 1245, quando consegue fugir para Nápoles, onde termina o noviciado e de onde sai, a seguir, para a Universidade de Paris. Ali é seu mestre Santo Alberto Magno, que o faz oportunamente seu bacharel ou assistente. Quando Alberto Magno, em 1248, é deslocado para Colónia, a fim de, nessa cidade, fundar um *Studium*, o aproveitado aluno acompanha-o. Em Colónia terá recebido a ordenação sacerdotal e começado a dar as primeiras lições. Ainda como estudante parece ter redigido já os primeiros ensaios sobre temas teológicos e filosóficos.

Regressado a Paris em 1252, prepara o mestrado em Teologia, sob a regência do seu confrade Frei Elias Brunet, ao mesmo tempo que ensina na qualidade de bacharel bíblico. Sobe, em 1254, a bacharel sentenciário. Terá sido, nesta qualidade, que redigiu para o Frei Silvestre o opúsculo *De principiis naturae* e, para os confrades e colegas, o opúsculo *De ente et essentia*. Em Fevereiro de 1256, aos 31 anos de idade, recebe licença de ensinar, obtendo assim o precioso e raro título de Mestre *in sacra pagina* na Universidade de Paris.

Ao longo do ano de 1256, São Tomás de Aquino inicia a redacção de uma das suas maiores obras, a *Summa contra Gentiles* (suma contra os pagãos), cujo título original foi *Livro da verdade da fé católica contra os erros dos infiéis*.

Em Junho de 1259, Tomás de Aquino, Alberto Magno e outros mestres da Ordem dos Pregadores participam no Capítulo Geral em Valenciennes. Nele se decide incrementar os estudos de Teologia, e o nosso Mestre da Universidade de Paris é deslocado para a Itália pelo fim desse ano. Ter-se-á fixado primeiro em Nápoles. Em Setembro de 1261 encontra-se no convento dominicano de Orvieto. Ao mesmo tempo que ensina, desenvolve grande actividade literária em diversas frentes, respondendo às muitas solicitações que lhe são feitas, inclusive do Papa Urbano IV. O ofício da solenidade do Corpo de Cristo, promulgado pelo citado Papa a 11 de Agosto de 1264, a São Tomás de Aquino se deve.

Em Setembro de 1265, os seus superiores encarregam-no de organizar um Estudo Geral no convento de Santa Sabina, em Roma, onde comenta, de 1265 a 1267, mais uma vez, as *Sentenças* de Pedro Lombardo. A sua enorme capacidade de trabalho e a generosidade para atender a quem lhe pede manifestam-se durante o biénio passado

em Roma. Terá então terminado a *Summa contra Gentiles* e iniciado a redacção da famosa e monumental *Summa Theologiae*, que deixará incompleta (na III parte, questão 90 inclusive). Começou a escrevê-la durante o ano lectivo de 1266-1267 e nesse trabalho se manteve até 1273, quando a doença o impediu de terminar as últimas questões sobre os fins últimos do homem.

Em Setembro de 1267 é solicitado a voltar para a Universidade de Paris. Só um génio, então no apogeu, como o de Tomás de Aquino seria capaz de responder à enorme agitação ali reinante. O Doutor Comum tem de lutar contra os impugnadores das Ordens Mendicantes, contra o aristotelismo e averroísmo heterodoxo, com a Faculdade das Artes (Filosofia) a pretender sobrepor-se à Faculdade de Teologia e contra os mantenedores da pretensa tradição agostiniana.

As Ordens Mendicantes foram criadas em função da mobilidade, em contraposição da *stabilitas loci* (estabilidade do lugar) dos demais institutos regulares da época. Não admira, pois, a mobilidade de Tomás de Aquino, que, em Junho de 1272, é encarregado pelos superiores da Ordem de organizar e dirigir em Nápoles uma escola superior de Teologia. Nela começa a ensinar no mês de Outubro desse ano, ao mesmo tempo que prossegue a *Suma de Teologia* e redige outros tratados menores, que também deixará inacabados.

Tomás de Aquino termina praticamente a actividade literária (que fora sempre imensa desde os primeiros tempos de estudante de Paris) em Dezembro de 1273, depois da visão em que se lhe mostrou que toda a sua obra não passava de palha. De facto, segundo o testemunho de Reginaldo de Piperno, Tomás de Aquino teria beneficiado de uma experiência espiritual durante a celebração da

missa, no dia 6 de Dezembro de 1273. Evocando a relação dos dois sentidos da Sagrada Escritura, o literal e o espiritual, sendo um palha e o outro grão, o Santo confidenciou a Frei Reginaldo: «Comparado ao que vi, o que escrevi me parece palha.» A falta de saúde levou-o a ir repousar para a casa da sua irmã Teodora, no castelo de São Severino, não longe de Nápoles. Não obstante o seu precário estado de saúde, o Papa Gregório X convocou-o, na qualidade de teólogo famoso, a assistir ao Concílio de Lião (França), que principiaria a 1 de Maio de 1274. Põe-se a caminho em fim de Janeiro e adoece quando passa por Maenza e se recolhe em casa de uma sobrinha. Dali transportam-no para a abadia cisterciense de Fossanova, perto de Terracina, onde, reconfortado com o sacramento da Santa União, morre passados três dias, a 7 de Março de 1274, aos 49 anos de idade. O Papa João XXII canoniza-o a 18 de Julho de 1323; São Pio V declara-o Doutor da Igreja universal a 11 de Abril de 1567, e Leão XIII, patrono universal de todas as escolas católicas, a 4 de Agosto de 1879.

O estudante gorducho e calado – ao ponto de os colegas lhe terem dado o epíteto pouco elogioso de «boi mudo»¹⁰ – atinge rapidamente, e por mérito próprio, o topo da carreira universitária. Quando lhe dão a palavra, Frei Tomás mostra quanto vale.

Há quem distribua a sua imensa produção literária em seis grupos:

- 1.º Escritos sistemáticos: *Summa contra Gentiles* e *Summa Theologiae*;
- 2.º Comentários à Sagrada Escritura;

10. Cf. Jacques Chevalier, *Histoire de la Pensée*, 2 – La pensée chrétienne, Paris, Flammarion, 1956, p. 313.

- 3.º Comentários a Aristóteles;
- 4.º Escritos polémicos;
- 5.º Questões disputadas e quodlibetales;
- 6.º Obras menores de consulta, entre as quais poderemos colocar os opúsculos *Os Princípios da Realidade Natural* e *O Ser e a Essência*.

ELEMENTOS  SUDOESTE

A Experiência de Ler

C. S. Lewis

Vida de Castruccio Castracani Da Lucca

Nicolau Maquiavel

Do Espírito Geométrico e da Arte de Persuadir

Blaise Pascal

A Concepção Filosófica do Mundo

Max Scheler

Os Princípios da Realidade Natural

São Tomás de Aquino

Sobre os Diferentes Métodos de Traduzir

Schleiermacher

Estudos Portugueses

Esther de Lemos

Notas Sobre o Cinematógrafo

Robert Bresson